L'HOMME

Revue française d'anthropologie



SEPTEMBRE-DÉCEMBRE 1961

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

publiée par l'École Pratique des Hautes Études - Sorbonne.
Sixième Section : Sciences économiques et sociales

MOUTON & CO, éditeurs, Paris - La Haye

La correspondance (manuscrits, livres, périodiques) doit être adressée à Jean Pouillon, Secrétaire général, 19, avenue d'Iéna, Paris-16e.

Les manuscrits non retenus restent pendant un an à la disposition de leurs auteurs qui peuvent soit les reprendre aux bureaux de la revue, soit en demander le renvoi par la poste à leurs frais. Passé le délai d'un an, les manuscrits non retenus ne sont pas conservés.

L'École Pratique des Hautes Études recommande aux auteurs de garder toujours un double de leur manuscrit, et déclare dégager sa responsabilité au cas où l'un de ceux-ci viendrait à s'égarer.

Tout auteur déposant un manuscrit est réputé avoir pris connaissance de cette disposition et l'accepter.

ABONNEMENTS

Le numéro	fl. 6,75	$ 1,90	£ —.13.6	9 nf
Abonnement pour trois numéros	fl. 18,75	$ 5,30	£ 1.17.6	25 nf

Les ordres de paiement (C.C.P. – Chèque bancaire – mandat) doivent être libellés, pour la France et la Communauté, à l'ordre de : Éditions Mouton & Co, 68, quai des Orfèvres, Paris-1er (compte postal no 50-6796 Paris) ; pour l'étranger, à l'ordre de : Mouton & Co, N.V., Kerklaan 74, Rijswijk (Z.H.), Pays-Bas (compte postal no 473950 – La Haye).

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

Tome I Septembre-Décembre 1961 Numéro 3

SOMMAIRE

(suite du sommaire au verso)

COMPTES RENDUS

LE MARIAGE PAR ACHAT ET LA CAPTATION DES GENDRES DANS UNE SOCIÉTÉ SEMI-FÉODALE : LES BUNA' DE TIMOR CENTRAL

par

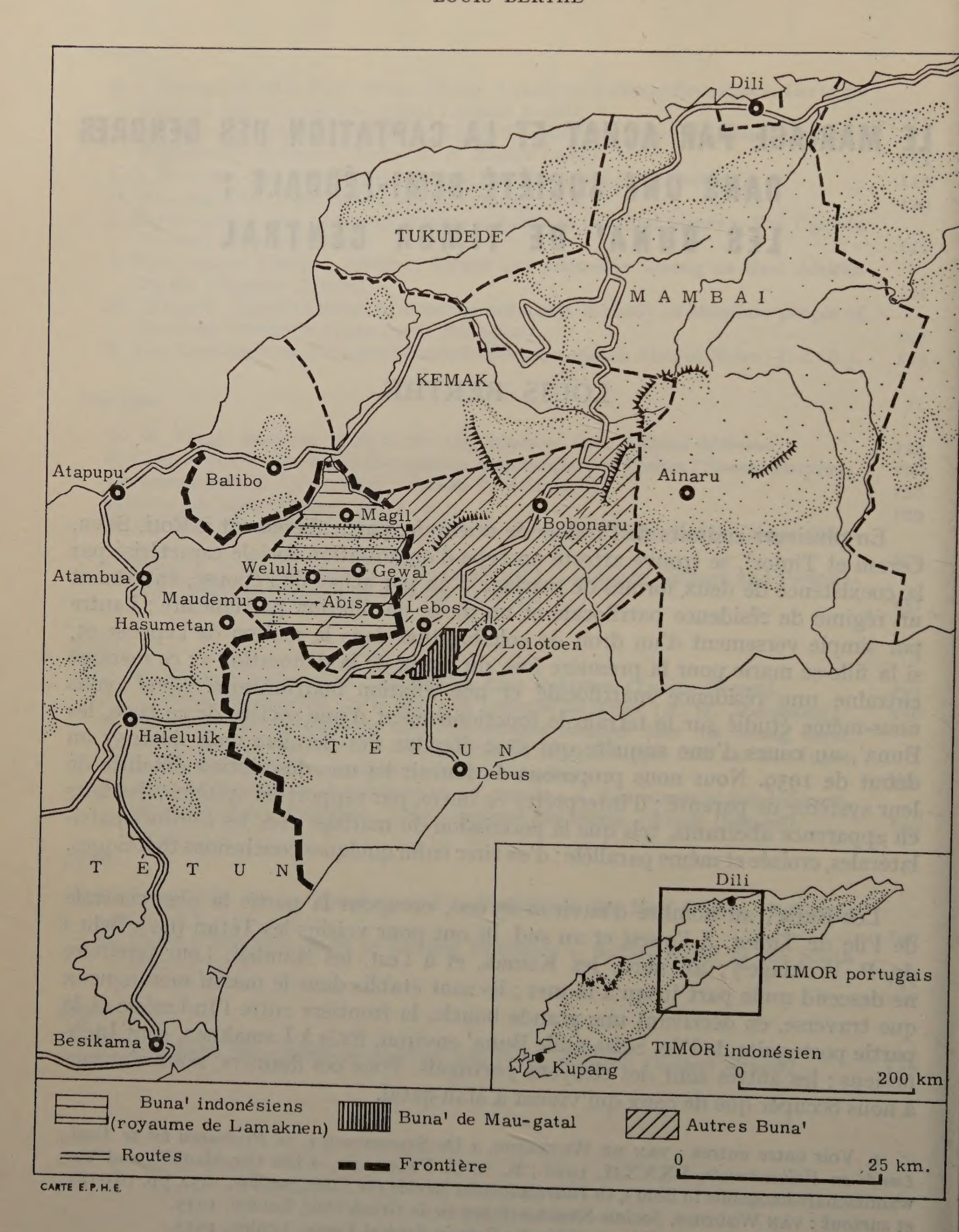
LOUIS BERTHE

En plusieurs endroits de l'Indonésie orientale, particulièrement à Roti, Savu, Ceram et Timor[1], se trouve attesté un type d'organisation sociale caractérisé par la coexistence de deux formes de mariage, l'un par achat de l'épouse, entraînant un régime de résidence patrilocale et un mode de filiation patrilinéaire ; l'autre par simple versement d'un droit de cohabitation dans la maison de l'épouse et, si la fille se marie pour la première fois, du « prix de la défloration » : ce mariage entraîne une résidence matrilocale et une filiation matrilinéaire. Nous avons nous-même étudié sur le terrain le fonctionnement d'une société de ce type, les Buna', au cours d'une enquête qui s'est étendue des derniers mois de 1957 au début de 1959. Nous nous proposons de fournir ici une description détaillée de leur système de parenté ; d'interpréter en outre, par rapport au système, des faits en apparence aberrants, tels que la permission du mariage avec les cousines patrilatérales, croisée et même parallèle ; d'en tirer enfin quelques conclusions théoriques.

Les Buna', au nombre d'environ 65 000, occupent la partie la plus centrale de l'île de Timor. A l'ouest et au sud, ils ont pour voisins les Tétun (les « Belu » du P. Vroklage[2]) ; au nord, les Kemak, et à l'est, les Mambai. Leur territoire ne descend nulle part jusqu'à la mer ; ils sont établis dans le massif montagneux que traverse, en décrivant une grande boucle, la frontière entre l'Indonésie et la partie portugaise de l'île. Seize mille Buna' environ, fixés à Lamaknen, sont Indonésiens ; les autres sont des citoyens portugais. Pour ces derniers, nous n'aurons à nous occuper que de ceux qui vivent à Mau-gatal.

1. Voir entre autres : VAN DE WETERING, « De Savoenezen », *in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, LXXXII, 1926 ; B. A. G. VROKLAGE, « Die Grossfamilie und Verwandtschaft-exogamie in Belu », *in Internationales Archiv für Ethnographie*, 1952, pp. 163-181 ; et surtout : VAN WOUDEN, *Sociale Structuurtypen in de Groote Oost*, Leiden, 1935.

2. B. A. G. VROKLAGE, *Ethnographie der Belu in Zentral Timor*, Leiden, 1953.


Dili
TUKUDEDE
M A M B A I
KEMAK
Atapupu
Balibo
Ainaru
Magil
Bobonaru
Atambua
Weluli
Gewal
Maudemu
Abis
Lebos
Hasumetan
Lolotoen
Halelulik
T E T U N
Debus
T E T U N
Dili
TIMOR portugais
TIMOR indonésien
Besikama
Kupang
0
200 km
Buna' indonésiens (royaume de Lamaknen)
Buna' de Mau-gatal
Autres Buna'
Routes
Frontière
0
25 km.
CARTE E.P.H.E.

Agriculteurs sédentaires, les Buna' pratiquent l'écobuage, cultivent le riz, le maïs, le manioc et d'autres tubercules, dont l'igname. Ils élèvent des buffles, des chevaux ; la volaille, les porcs et les chèvres domestiques vivent en semi-liberté. Les maisons, solidement plantées sur pilotis, se disposent, dans les villages coutumiers[3], autour d'une place de danse ronde, près de laquelle sont groupés l'autel commun du village, les tombes des principales maisons, des autels de lignages, ainsi que certaines pierres commémoratives[4].

L'organisation politique apparente les Buna' aux sociétés féodales. Ils se répartissent en cinq grandes lignées qui ont pour fondateurs mythiques cinq frères, eux-mêmes issus d'un couple de jumeaux. Selon la littérature généalogique (*Bei Gua*, ou « Les Itinéraires des Ancêtres »), les descendants de ces lignées ont, au cours des générations, conclu entre eux des alliances politiques et matrimoniales. Les plus marquants d'entre eux ont fondé à leur tour des maisons qui se sont groupées en villages. Les statuts dévolus aux maisons sont *permanents* et *hiérarchisés ;* cependant, le pouvoir politique est fondé non pas sur la propriété du sol, mais sur la force propre des patrimoines conservés dans les maisons nobles, et tout particulièrement des blasons : les *dato-bul*, d'origine divine. Les nobles sont donc tous ceux qui, par naissance, adoption ou mariage, sont membres de maisons détentrices de blasons. Les hommes libres, ou roturiers, bien que descendant des mêmes ancêtres que les nobles, et appartenant aux mêmes lignées que ceux-ci, sont nés dans des maisons dépourvues de blasons ou y ont été adoptés. Enfin, il y a les esclaves dont le trafic, interdit bien avant la dernière guerre par les autorités hollandaises, a cessé, sans que pour autant leur descendance se confonde encore tout à fait avec celle des hommes libres.

La société se compose, en définitive, d'un certain nombre de « maisons » (plusieurs centaines au total) exogames et possédant chacune un nom : soit celui de l'ancêtre fondateur, soit, plus rarement, un nom de lieu ; pour les maisons dérivées, des déterminatifs viennent le plus souvent préciser la maison d'origine.



I. — Les alliés : Kau'-Ka'a et Malu-Ai

Chaque maison est pourvue de deux types différents d'alliés : d'une part les alliés par serment ; de l'autre, ceux qui entretiennent avec elle des relations traditionnelles à la suite de mariages par achat ou d'adoptions. Les premiers sont dits

3. On distingue en effet d'une part des villages coutumiers, en buna' : *tas*, souvent perchés au sommet de collines, et où sont situées les maisons de lignages, et par conséquent les maisons dotées d'un statut politique : chefferie et autres titres de noblesse, et d'autre part, des villages non coutumiers, ou hameaux, *lon*, formés en général de quelques maisons de dimensions plus petites, qui peuvent être de simples habitations conjugales, et dont les habitants sont membres de l'un ou l'autre des lignages, nobles ou non, ayant une grande maison au *tas*.

4. Notamment celles qui recouvrent les copeaux des bambous *hulo* et *lep*, lesquels ont une fonction rituelle capitale dans les pactes d'alliance. Voir un peu plus bas.

Kau'-Ka'a entre eux, c'est-à-dire « cadets et aînés » ; les seconds sont les *Malu-Ai*, « donneurs et preneurs de femmes ». Les alliances *Kau'-Ka'a* procèdent d'un pacte du sang, le *Hulo-Lep*, dont les partenaires sont tenus de se considérer comme des frères et de régler leurs différends par la négociation, et non par la guerre ou la violence. Le serment qui est prononcé lors de la cérémonie engage également la descendance des contractants. Sa violation serait un crime qui provoquerait inévitablement la mort. Les alliances matrimoniales ne peuvent, elles non plus, être remises en question par les descendants ; elles sont perpétuelles. Tous les *Malu-Ai* sont *Kau'-Ka'a*, mais la réciproque n'est pas nécessairement vraie : il se trouve beaucoup d'alliés simplement assermentés, qui ne sont pas entre eux *Malu-Ai*. Ainsi, toute maison entretient des rapports, sur ces deux plans, avec un nombre déterminé, mais qui diffère d'une maison à l'autre, d'alliés traditionnels. Nous limiterons désormais l'exposé aux relations d'alliance matrimoniale.

Les *Malu-Ai* ne forment pas un groupe homogène ; ils se divisent en deux classes opposées et complémentaires : les *Malu*, terme qu'on peut traduire, en première approximation, par « donneurs de femmes », et les *Ai-ba'a*, qui correspondent aux « preneurs de femmes ». Toute maison se définit donc elle-même, sur ce plan, par le double rapport dissymétrique qui la lie d'une part à ses donneurs, de l'autre à ses preneurs de femmes. D'après la littérature orale, généalogique et mythique, recueillie sur place, ces relations se sont constituées une à une, dans le passé. Le cas le plus couramment exposé est celui d'un ancêtre épousant, par achat, une femme d'une autre lignée et fondant avec elle une maison, à laquelle il donne son nom ; la maison de la femme devient alors le premier *Malu*, historiquement mais aussi quant au statut : c'est, pour les temps à venir, le *Malu pana gomo*, « *Malu* gardien de la femme », de la maison nouvellement fondée ; tandis que cette dernière vient éventuellement prendre place à la suite des autres *Ai-ba'a* de la maison *Malu*. La lignée, ou la maison, du fondateur, est dite *Malu mone gomo*, « *Malu* gardien de l'homme », c'est-à-dire du fondateur lui-même.

Ce qui distingue fondamentalement les *Malu* des *Ai-ba'a*, c'est l'obligation, pour une maison donnée, de prendre femme chez ses *Malu*, et de céder ses filles à ses *Ai-ba'a*, l'inverse étant exclu. Une règle supplémentaire exclut en outre la possibilité de prendre femme chez les donneurs de femmes des donneurs de femmes, ou *Malu-bul*, sans passer tout au moins par les *Malu* directs, qui donnent éventuellement l'autorisation demandée, et servent en tout cas d'intermédiaires. Régulièrement une maison A donne donc ses sœurs et ses filles à m maisons alliées, soit B_1, B_2, B_3, ..., B_m, et prend ses épouses dans n autres maisons : N_1, N_2, N_3, ..., N_n. Cette règle, nous le verrons, ne vaut d'ailleurs que pour le mariage par achat. La dissymétrie se répercute sur d'autres plans, et tout particulièrement au niveau de l'échange des biens. Outre l'occasion d'échanger que représente le mariage par achat lui-même, occasion actuellement assez rare, les prestations entre alliés ont principalement lieu lors des fêtes de maisons, c'est-à-dire les fêtes funéraires pour l'enterrement définitif, *Lal guzu*, et celles pour la reconstruction de la maison de lignage, *Lal belis*, ou *Ɓeu gie a*. En ces deux occasions, la maison qui donne la fête invite obligatoirement tous ses alliés, *Kau'-Ka'a*, *Malu* et *Ai-ba'a*. Ces fêtes sont accompagnées de nombreux sacrifices d'animaux,

surtout des buffles et des porcs. Prestations et contre-prestations circulent dans un sens déterminé : à ses donneurs de femmes, la maison invitante est tenue de remettre des biens masculins, qui consistent en disques d'or ou d'argent et en buffles. En contrepartie elle reçoit d'eux des biens féminins : porcs, couvertures et vanneries. Mais les biens masculins que les hôtes redistribuent à leurs *Malu*, ils les tiennent de leurs propres preneurs de femmes, lesquels assistent à la fête. Et les biens féminins qu'ils leur remettent, ils les ont reçus au préalable de leurs propres donneurs de femmes. Les « cadeaux » reçus par la maison invitante ne sont d'ailleurs pas intégralement redistribués : une partie en est conservée pour des échanges ultérieurs. La différence de traitement entre l'une et l'autre catégorie d'alliés est également sensible en ce qui touche à la nourriture : les preneurs de femmes sont choyés, ils reçoivent les meilleurs morceaux ; on attend d'eux qu'ils payent en conséquence ; d'ailleurs « les parents ont obligation de bien nourrir leurs enfants ». Quant aux donneurs de femmes, c'est à peine si on leur donne à manger... Cette différence d'attitude implique donc que l'opposition des *Malu* et des *Ai-ba'a* soit encore pensée comme une opposition entre générations consécutives : car toute maison *Malu* est également appelée « la maison de la mère », les *Ai-ba'a* représentant « les maisons des filles ».

Des faits de cet ordre correspondent étroitement à la description de l'organisation sociale des Katchin, où Lévi-Strauss[5] a vu le type le plus net du système d'échange généralisé. En tenant compte du fait que chez les Katchin, du moins en ce qui concerne les maisons nobles, le nombre des alliés donneurs de femmes, ou *Mayu*, est limité à deux, de même que celui des preneurs de femmes ou *Dama*, on pourrait dire que notre système, qui ne limite pas le nombre des alliés de l'une et l'autre sorte est une variante, ou une forme plus développée, du système katchin, la structure étant ici et là foncièrement identique. D'autant plus que dans les deux cas, la société affirme sa préférence pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. La réalité est cependant plus complexe ; tout d'abord, chez les Buna', cette cousine est une épouse préférentielle, et non pas prescrite. Ensuite, les maisons buna' se trouvent en relation de *Malu-Ai* avec un nombre parfois considérable de partenaires, ce qui semble d'ailleurs attesté aussi chez les Katchin ; cependant, la difficulté pratique de préserver, dans toutes ses parties, la conformité d'un réseau d'alliances aussi étendu à la règle simple de l'échange généralisé (certaines maisons peuvent avoir jusqu'à une quinzaine de *Malu* et autant d'*Ai-ba'a*) a parfois amené certaines maisons, sans doute désireuses de raccourcir certains cycles, ou encore pour fermer des cycles sans cela boiteux, à s'allier *deux fois*, à des générations différentes, avec l'un ou l'autre de ses partenaires : une première fois comme donneur, et une seconde comme preneur de femmes, instaurant ainsi une relation réciproque dite *Suta'-No*, « la base et le fer (de la lance) », dans laquelle chacune des deux maisons est à la fois *Malu* et *Ai-ba'a* de l'autre, ce qui donnerait à leur alliance tous les caractères de l'échange restreint, si chacune n'avait par ailleurs d'autres *Malu* et d'autres *Ai-ba'a*. Enfin et surtout, les Buna' pratiquent une deuxième forme de mariage, à résidence matrilocale entraînant une filiation

5. *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1959, chap. XV et XVI.

matrilinéaire, et cette forme est beaucoup plus répandue que le mariage par achat. Chez eux enfin, la seule cousine qui soit une « sœur » est la cousine parallèle matrilatérale : la croisée matrilatérale n'est donc pas une épouse prescrite, mais seulement préférentielle. Il nous faut bien admettre alors que, si le système buna' est un système katchin plus développé, son développement même l'a mis en présence de problèmes théoriques nouveaux qui n'avaient aucune raison de se poser dans une société prescrivant le mariage avec la fille du frère de la mère. Mais avant d'examiner les problèmes que pose, chez les Buna', la présence parallèle des deux formes de mariage, nous allons décrire chacune de celles-ci pour elle-même ; nous évoquerons aussi l'adoption, dont l'une des variétés est très proche du mariage par achat, et en est même l'équivalent du point de vue de la fondation des alliances *Malu-Ai*.



II. — Le mariage par achat, et l'adoption

La langue buna' ne connaît pas de mot qui connote les deux formes de mariage. Le mariage par achat se nomme *Sul ɗara*, « planter la lance (en terre, par sa base) », ou *Sul-suli'*, « la lance et le sabre ». La seconde forme, que, pour simplifier, nous qualifierons d' « uxorilocale », est appelée *Ton-terel*, « le partage des biens produits en commun », ou *Ton leo legul*, « la communauté du long jardin ».

La polygamie, qui est fréquente, se pratique toujours, selon les textes généalogiques, par achat des femmes ; ces textes ne mentionnent nulle part de mariages matrilocaux ; mais dans la société actuelle, où le mariage par achat est assez peu pratiqué, la polygamie est essentiellement matrilocale, le mari résidant alternativement chez chacune de ses épouses.

Il peut se faire qu'après un mariage *Ton-terel*, le couple décide d'accéder au mariage *Sul ɗara ;* dans ce cas, le mari effectue les versements prescrits à la famille de sa femme. Mais il faut que la maison du mari soit déjà, en vertu de la tradition, l'*Ai-ba'a* de celle de la femme. L'épouse deviendra, après l'achat, membre à vie de la maison *ai-ba'a* en cause. Le chemin inverse est évidemment impossible : on ne peut rétrograder du mariage par achat au mariage *Ton-terel*, ce qui consisterait à revendre l'épouse à sa maison d'origine.

Lorsque le mariage matrilocal n'a pas été préalablement célébré, la maison du fiancé, en guise d'entrée en matière, remet à la maison de la jeune fille un premier don : le *Sigal-an*, ou *Sigal-saen*. Ce don consiste en deux disques : l'un en or, ou bien en argent, mais dans ce cas, de grandes dimensions ; l'autre plus petit, en argent. En retour, les *Malu* adresseront aux *Ai-ba'a* un contre-don nommé *Bora-pil :* une couverture, le *tais*, dont la chaîne est teinte à la réserve, suivant le procédé de l'ikat.

Auparavant, ou simultanément, il a fallu, suivant la terminologie, « ouvrir la voie » : *Hiba'-hik ho'on*. Un membre est désigné dans chaque maison pour entamer les négociations au sujet du mariage projeté. Le représentant des preneurs

de femmes est porteur d'un disque d'or (ou de son équivalent en argent ; ceci étant actuellement valable dans tous les cas, nous ne le préciserons plus) ; le représentant des donneurs de femmes est porteur d'une couverture.

Ces échanges préliminaires ayant eu lieu, les maisons sont désormais engagées l'une envers l'autre. Si, par la suite, le mariage projeté n'était pas conclu, les relations traditionnelles seraient rompues, une maison cessant d'inviter l'autre à ses fêtes. Une telle rupture est extrêmement grave ; jusqu'à un passé récent, elle pouvait dégénérer en guerre.

Mais si tout va bien, les deux parties invitent alors leurs ancêtres respectifs à approuver le mariage qui se prépare, et c'est l'échange nommé *Mugen gotin*, « le réveil des âmes des morts », pour lequel l'*Ai-ba'a* adresse à son *Malu* un disque d'or et un autre d'argent ; ce dernier répond par une couverture et un porc.

Le plus vite possible, la maison du fiancé offre ensuite à son *Malu* un nouveau don : *Ta'-turi'*, « la hache et le coupe-coupe ». C'est également, en fait, un disque d'or et un autre d'argent. Par ce don, le futur époux restitue symboliquement aux parents de sa fiancée la nourriture et le vêtement qu'ils ont assurés jusqu'alors à celle-ci. De nouveau, la maison *Malu* répond par le contre-don d'une couverture.

Ces préliminaires achevés, il est permis au jeune homme d'emmener sa femme chez lui : dès lors, celle-ci est de droit membre de la maison de son mari. La période qui s'ouvre peut durer plusieurs années. Les *Malu* attendent patiemment les dons encore à venir. Ils ne peuvent formuler aucune réclamation directe, mais seulement, à l'occasion des rencontres ou des fêtes, poser cette question métaphorique : *a ipi ten 'oa e ni' ta' ? Mok za 'oa e ni' ta' ?* c'est-à-dire : « le riz est-il déjà cuit, ou pas encore ? Les bananes sont-elles déjà mûres, ou pas encore ? » Les richesses s'accumulent lentement ; mais il ne faut jamais presser ses alliés. Le temps qui passe n'est pas ici générateur d'intérêts.

Cependant, si l'*Ai-ba'a* est une maison riche et puissante, il peut s'acquitter entièrement envers son *Malu*, avant même de prendre possession de l'épouse. Les preneurs de femmes se rendent alors à la maison *Malu* où ils passent une ou deux nuits, et même davantage, jusqu'à l'achèvement de la négociation et des versements. En une seule fois ils s'acquittent de la longue et impressionnante série de dons nommée globalement *gobol tolo*, « la remise du prix d'achat (de la femme) ». Ce terme d'achat, précisons-le, n'est qu'une traduction approximative ; les Buna' usent d'un autre mot pour désigner l'opération commerciale de l'achat. Voyons en tous cas le détail du *gobol*.

La maison du fiancé remet aux *Malu* un don important, qui a même donné son nom à ce type de mariage : le *Sul-suli'*. C'est de nouveau un disque d'or et un autre d'argent. Les donneurs de femmes répondent par une couverture.

Puis l'*Ai-ba'a* présente à son *Malu* deux disques d'or d'excellente facture, et d'un bon poids ; ce don a reçu le nom de *Lolis-Manus*, ou encore, de *Giral suel — Giral heten*, « l'œil gauche et l'œil droit ». Si les disques offerts sont tant soit peu défectueux, ou jugés tels, ou si le poids en est insuffisant, ils peuvent être refusés par les *Malu*. En réponse à ce don, plus riche encore que le précédent, les *Malu* remettent au preneur de femme un collier de perles de corail et des boucles

d'oreilles d'or ou d'argent, qui serviront d'ornements à la fiancée. Ils y joignent une couverture, le *tais koli*, que la fiancée portera comme voile sur la tête et les épaules, lors de son départ de chez elle et jusqu'à la porte de la maison de son mari. L'ensemble de ce contre-don se nomme *Kuku-Hura*, « le voile et les ornements ».

Mais nous sommes encore loin du compte. En septième lieu, les *Ai-ba'a* sont tenus de mettre à la disposition de leur *Malu* un troupeau de neuf buffles destinés en principe au travail de la rizière inondée (qui, notons-le, n'est pas inconnue des Buna'), du moins d'après son nom : *Loe' masak*, « grande rizière ». Cependant, ces buffles ne sont pas remis au *Malu :* ils demeurent sous le contrôle de la maison du fiancé. Il en va de même du contre-don de la maison *Malu :* neuf couvertures et neuf étuis à bétel, les *Tais Opa masak*, qui demeurent sous la garde des donateurs. Ce sont là des dépôts qui ne seront utilisés ultérieurement qu'à l'occasion du mariage d'un autre membre de la maison donataire.

Par référence au précédent, le don qui suit porte le nom de *Loe' gol*, « la petite rizière ». L'*Ai-ba'a* donne sept buffles à son *Malu*, et cette fois les remet véritablement. Le *Malu* offre en contrepartie les *Tais Opa gol*, sept couvertures et sept étuis à bétel, remis aux *Ai-ba'a*.

Jusqu'à présent, tous les dons ont été remis de maison à maison. Celui qui suit concerne des personnes : les doyens, gardien et gardienne du patrimoine[6], de chacune des deux maisons. Au doyen mâle des *Malu*, l'*Ai-ba'a* remet un disque d'or « pour le grand poteau mâle », *nulal mone*, ou *lor*, de sa maison ; à la doyenne, il remet un disque d'argent « pour le poteau femelle », *nulal pana*, ou *hoto*. En revanche, les doyens de la maison *ai-ba'a* reçoivent respectivement une couverture et une jupe cousue.

La prestation qui suit, *Sael-Ope*, « le porc et la courge », ou *Sael-Uor*, « le porc et les légumes », n'appelle aucune contrepartie. Les *Malu* sacrifient un porc gras dont la viande ne sera que partiellement consommée au cours du grand repas qu'ils offrent maintenant à leurs *Ai-ba'a*. Les parties essentielles de l'animal, nous allons les retrouver dans un moment, bouillies et fournissant la viande posée dans et sur les vanneries rituelles du *Por asu*.

La discussion a pris beaucoup de temps. Les principaux membres de l'une et l'autre maison n'en finissent pas de soupeser les disques déposés un par un sur la natte autour de laquelle ils sont assis, d'examiner les couvertures proposées par les *Malu*. Pour tel don jugé insuffisant, les uns réclament aux autres une compensation supplémentaire : quelques pièces d'argent, une couverture un peu plus grande ou de meilleure facture... Les buffles sont représentés par autant de grains de maïs posés sur la natte. Les partenaires ne manifestent aucune bonne volonté : c'est à qui l'emportera par sa ténacité. Les acteurs sont crispés, parlent haut à ceux d'en face, chuchotent entre membres de la même maison. Cependant la négociation n'est jamais rompue ; des pauses opportunes détendent l'atmosphère : pour les repas, la danse ou le jeu. Entre alliés, on finit toujours par s'entendre.

6. Les *Deu gomo* accomplissent les rituels quotidiens et saisonniers à l'intérieur de la maison, aux champs, lors des semailles et des récoltes et aussi pour la fête de la chasse qui ouvre la saison des pluies.

Aussi certaines limites ne sont-elles jamais outrepassées : on ne va pas jusqu'à l'injure. Et tout se termine heureusement par des rires.

Repus, les *Ai-ba'a* ne sont pas encore au bout de leurs peines. Il leur faut tout d'abord remettre un don aux *Malu* de leurs propres *Malu* — les *Malu-bul* (base ou tronc) —, don nommé *Ope bul* — *Bou'bul*, « pied de la courge et pied de la calebasse » (courge et calebasse sont des symboles féminins) : un disque d'or et un disque d'argent. En sens inverse, les *Malu-bul* remettent aux *Ai-ba'a* de leurs propres *Ai-ba'a*, ou *Ai-ba'a ter-nor* (« rameaux et feuilles »), une couverture. Cette opération se déroule donc entièrement par-dessus la tête des hôtes.

C'est alors qu'est évoquée même la sépulture : la jeune fille va quitter sa maison et, à sa mort, elle sera enterrée dans la tombe de la maison de son mari. Or, la coutume impose aux *Malu* de la maison du mort d'ensevelir le cadavre dans une couverture. Les *Malu* doivent en outre déposer dans le cercueil deux disques d'argent qui accompagneront l'âme dans son voyage au séjour des morts. Don et contre-don portent ici le nom de *Tel wese*, « le partage de la tombe ». Les preneurs de femmes remettent à leur *Malu* deux disques d'argent ; ils reçoivent en échange la couverture d'ensevelissement et un porc figurant l'un de ceux qui devront être sacrifiés au cours de la fête funéraire.

N'omettons pas de préciser encore que chaque membre mâle de la maison *Malu* a réclamé, et obtenu, au cours des pourparlers ou en dehors, qui un cheval, qui un buffle, qui de l'argent, à titre privé et suivant son rang propre dans le lignage.

L'accord une fois réalisé sur chacun des dons précédents, vient le moment de préparer le *Por asu*, notification aux âmes des ancêtres, ou plutôt aux esprits des objets sacrés du patrimoine, que le mariage est désormais conclu. Le *Por asu* consiste dans la présentation aux *Malu* de sept vanneries rituelles, les *Taka gol*, contenant chacune quelques piécettes d'argent. La première vannerie, qui est la « tête » *(taka gol gubul)* des six autres, est de l'espèce nommée *uhus*, corbeille ronde à bords évasés et de dimensions un peu plus grandes que les autres vanneries. Elle est dite, en l'occurrence, *Uhus uras dara gie*, «le *uhus* pour la marmite». Cela, parce que l'accouchée (ici la mère de la fiancée) ne doit boire, de même que le nouveau-né, que de l'eau préalablement bouillie. Par la présentation de ces vanneries, les *Ai-ba'a* donnent acte aux *Malu* que la jeune fille a été élevée selon les règles, et s'engagent à faire de même pour les enfants qui naîtront de la nouvelle union.

Les six autres vanneries sont des *taka gol* ordinaires, petites corbeilles cylindriques un peu plus larges que hautes. Respectivement : 2) *Watan lotu gie*, « pour avoir coupé des rondins pour le feu » ; 3) *Mapo tesi gie*, « pour la confection des récipients à eau en bambou » ; 4) *Ka'a dopo gie*, « pour le sectionnement du cordon ombilical » ; 5) *Nelas tomon gie*, « pour avoir tiédi le lange » ; 6) *Ka'a tula gie*, « pour la déposition du cordon ombilical ». En effet, celui-ci, une fois coupé, est placé dans une poterie qui est emportée dans la forêt ; elle est posée entre deux grosses branches d'un arbre, et abandonnée en cet endroit. Enfin la dernière vannerie : 7) *Hoto tuka gie*, « pour le séjour auprès du feu » indique que, durant le mois qui suit la naissance, la mère ne doit pas sortir de la maison, mais demeu-

rer assise dans la pièce des femmes, celle où est installé le foyer domestique.

Dans d'autres villages, ce « rappel » des sept devoirs accomplis par les parents, lors de la naissance de la fille aujourd'hui arrachée à sa maison, peut prendre la forme d'un paiement beaucoup plus important. Car (2) et (3) y sont alors groupés en *Watan lotu — Mapo pak*, don aux *Malu* d'un disque d'or et d'un disque d'argent, tous deux d'excellente qualité. De même, (1) et (5) sont également groupés sous le nom de *Uras-Nelas ;* c'est ici une bufflesse et son petit que l'*Ai-ba'a* doit remettre à son *Malu*.

Les sept vanneries apportées par les *Ai-ba'a* sont vidées de leur contenu par les *Malu* qui remplacent les pièces d'argent, dans chacune des vanneries, par une feuille de bétel et une rondelle de noix d'arec séchée ; ultérieurement, ils y ajoutent du riz cuit et les quatre morceaux rituels de la viande de porc bouillie : viande maigre sans os, viande avec os, lard avec sa couenne et foie. En tout état de cause, « les *taka gol* ne peuvent être transportés vides » ; ces petites corbeilles à usage exclusivement rituel sont destinées à la jeune épouse.

Le contre-don des *Malu* porte ici le nom de *Saki-Mier*, « la viande découpée en forme d'anguille ». En effet, en plus des quatre parties rituelles déjà citées, la tête du porc, amputée de sa mâchoire inférieure, est présentée sur la première des sept corbeilles, les six autres, alignées, étant recouvertes par la viande de l'épine dorsale découpée dans toute sa longueur en une mince bande tenant encore à la tête de l'animal, et se terminant par la queue.

Cette nourriture rituelle sera emportée par les preneurs de femmes, lorsque la fiancée sortira de sa maison pour suivre son mari. Au retour, le contenu des vanneries sera partagé entre les membres de la maison de ce dernier, suivant le statut de chacun, la tête et « l'anguille » revenant au doyen, gardien du patrimoine. Quant à la mâchoire inférieure, demeurée dans la maison *malu*, elle sera dépouillée de sa chair, et la mandibule conservée dans la maison, soit au-dessus de l'entrée, soit accrochée au grand poteau mâle.

Comme pièce-témoin du mariage, les *Ai-ba'a* ont apporté encore un disque d'or, qui sera remis par les *Malu* au chef du village de ces derniers. Ce disque porte le nom de *Sawe-Sepak*, « le peigne ».

Voici maintenant la dot proprement dite, qui « suit » la jeune fille lorsque celle-ci quitte sa maison pour accompagner son mari :

1° Éventuellement, des objets sacrés qui confèrent richesse et puissance, tel le *Taka-Luhan*, « enclos » symbolique, ou même, lorsqu'il s'agit d'une maison royale, des blasons auxquels est attaché un statut politique : le *Ɖato-bul*, « fondement de la chefferie ». On en trouve des exemples dans la littérature orale historique.

2° Puis des bijoux d'or et d'argent, colliers de corail, etc. ; c'est le *Kuku-Hura* qui a été décrit plus haut.

3° Un porc femelle, un chiot femelle, une poule et lorsque c'est possible, une bufflesse, une jument et une chèvre.

4° Des semences : paddy et maïs principalement.

5° Un champ *(mar)*, ou toute pièce de terrain propice à la culture.

6° Un cocotier et un aréquier.

7° Les ustensiles du filage et du tissage, occupations féminines. Ce don se nomme *Kira-Bi'an*, « le fuseau et sa coupelle ». Ces derniers objets sont portés par la jeune épouse elle-même. Mais tout le reste, y compris les graines et les femelles des divers animaux, ce sont les frères de la mariée, et d'autres membres de sa maison, qui se chargent de les convoyer à la maison de l'époux.

Le moment est venu où la jeune femme va sortir en cortège, pour prendre le chemin de la maison de son mari. *Sasa o sulol*, comme on dit en termes choisis : « la branche est arrachée, le rameau séparé de l'arbre (pour être replanté ailleurs) ». Cet arrachement ne se passe pas non plus sans difficultés. Le chemin est barré par les *Malu* et par les gens du village. Pour passer, le cortège doit distribuer des piécettes d'argent. Les gens qui, sur son passage, s'égaillent à la recherche de celles-ci, laissent une brèche par où le cortège s'avance. Mais le barrage va se reformer quelques pas plus loin, et il faut jeter d'autres pièces. La jeune femme s'avance lentement, gravement, la tête et les épaules recouvertes du voile ; elle est escortée, protégée par quelques membres de sa maison. Le marié a lui aussi l'air sévère ; il marche devant sa femme, sans regarder personne. Parfois, s'il réside dans un autre village, sa femme gagne à cheval sa nouvelle demeure. Si l'époux est de maison noble, on tire à leur arrivée un coup de canon en leur honneur. S'il est roturier, on tire seulement quelques coups de fusil. Le couple noble est encore accueilli par le battement du *titil*, gros tambour rituel à une peau, et du gong de cuivre.

Tous les biens emportés de chez les *Malu* sont placés dans la maison, au pied du grand poteau mâle. Aux membres des *Malu* qui ont accompagné la mariée jusqu'à sa nouvelle résidence, on distribue des cadeaux en argent ; après quoi ils retournent chez eux. Si la maison est de statut royal, le peuple s'assemble, une fête s'organise, et tout le village danse durant la nuit. Le radja offre à tous le boire et le manger.

De tous les paiements distincts dont nous avons vu le détail, les *Malu* sont astreints par la coutume à conserver les deux meilleurs disques d'or, « en souvenir du nom de la jeune fille ». Si un « frère » de la nouvelle mariée vient à prendre femme, les deux disques seront remis à son propre *Malu* et constitueront le don appelé *Lolis-Manus*.

Désormais, les nouveaux époux seront appelés *Momen*, terme honorifique. On n'a pas coutume de continuer à les appeler par leur nom.

Remarquons pour finir que si la liste des dons exigés pour le mariage par achat est à peu près fixe, la valeur de chacun d'entre eux varie, d'un cas à l'autre, dans une mesure assez considérable. En outre, les dons de prestige s'ajoutent encore à cette liste déjà impressionnante : en particulier les dons de nourriture et les sacrifices d'animaux. Le trait le plus net réside dans la distinction partout rigoureuse entre les biens masculins et les biens féminins, la circulation des uns et des autres dans la chaîne des alliés s'opérant toujours dans un sens constant. Un autre trait est la pression qu'exercent les *Malu* sur leurs *Ai-ba'a* pour tirer d'eux le plus d'argent possible et aussi de gros bétail. Mais en tant que *Malu*, ces derniers

pressurent à leur tour leurs propres *Ai-ba'a*. On comprend donc que les Buna' soient conscients de l'intérêt qu'il y a, non seulement à posséder le plus d'alliés possible, mais encore à ce que le nombre des preneurs de femmes (donneurs d'argent et de gros bétail) soit autant que possible supérieur à celui des donneurs de femmes. Telle est effectivement la situation des maisons les plus puissantes : leurs débiteurs sont en général plus nombreux que leurs créditeurs. Il faut sans doute voir dans ce déséquilibre permanent, que viennent régulièrement renouveler les fêtes de la saison sèche, l'élément dynamique fondamental de cette société.

Mais ce sont naturellement les cessions de personnes qui donnent lieu aux échanges de biens les plus considérables et à la surenchère la plus tenace. Le mariage par achat n'est pas le seul mode de cession de personnes connu des Buna' : ils pratiquent aussi, et très largement, l'adoption, dont l'une des formes, très voisine du mariage par achat, revêt la même importance que ce dernier, du point de vue de la fondation des alliances entre maisons : beaucoup de maisons ont en effet gardé le souvenir d'avoir contracté alliance de *Malu-Ai*, à l'occasion non pas d'un mariage par achat, mais d'une adoption.

L'usage le plus courant et le mieux établi consiste, si besoin est, à adopter un ou plusieurs enfants des donneurs de femmes. L'adoption d'enfants de *Malu* par une maison *Ai-ba'a* se nomme *Ɖapu' wese — Su ul, Hozol hin — Bokan ten*, ce qu'on peut traduire par « le partage du giron — le sevrage, le démembrement du foyer — l'enlèvement de la bouilloire de dessus le feu ». Les modalités de l'adoption de ce type sont très voisines de celles du mariage par achat, et l'on y retrouve à peu près la même série de dons et de contre-dons, et les mêmes rituels : 1º *Hiba'-hik ;* 2º *Bora-pil ;* 3º *Mugen gotin ;* 4º *Lolis-manus ;* 5º *Watan lotu — Mapo pak ;* 6º *Su ul* (qui remplace ici *Uras-nelas*, mais le don est le même : une bufflesse et son petit ; si elle n'a pas de petit, celui-ci peut être remplacé par un disque d'argent) ; 7º *Nulal lor — Nulal hoto ;* 8º *Ope bul — Bou' bul ;* 9º *Tel wese ;* 10º *Por asu.* Ne figurent donc ici, ni le *Sigal-saen*, ni le *Ta'-turi'*, ni le *Sul-suli'*, ce dernier définissant le mariage par achat ; ni enfin *Loe' masak* ni *Loe' gol*. Si c'est une fille qui est adoptée, elle emporte, tout comme si elle se mariait, des semences, des femelles des principaux animaux domestiques, ainsi que les bijoux et la couverture du *Kuku-Hura*, qui portent ici le nom de *Gosan ;* enfin les ustensiles du filage et du tissage : *Kira-Bi'an*. Si c'est un garçon, il reçoit le coupe-coupe et le sarcloir : *Nut-Turi'*. L'enfant adopté, comme l'épouse, devient membre de plein droit de sa maison d'adoption ; il hérite de son père adoptif au même titre que les autres enfants de ce dernier.

Il existe une seconde forme de l'adoption, qui est au rebours de la précédente : ici ce sont les *Malu* qui adoptent un enfant d'*Ai-ba'a*. Cette forme est connue sous le nom de *Ɖibul hone — Ɖua lete*, « le retour en arrière sur ses propres traces ». Étant donné que le preneur est ici un *Malu*, il ne peut remettre à son *Ai-ba'a* que des biens féminins : couvertures, porcs et vanneries ; mais ni argent ni buffles. Au père de l'enfant, cependant, la maison *Malu* remet un grand disque d'argent ou un disque d'or ; ce don porte le nom (tétun) de *Hatan-Naran*, « le nom » ; mais avec cette clause restrictive, que le disque en question ne circulera pas ; il ne sera

pas donné par les *Ai-ba'a* donataires à d'autres *Malu*, mais, conservé dans la maison *Ai-ba'a*, il sera rendu ultérieurement au même *Malu*, à l'occasion soit d'une fête de maison, soit d'un mariage, en échange d'une couverture.

L'adoption, on le voit, n'est donc, comme le mariage par achat, permise qu'entre maisons qui sont entre elles dans la relation de *Malu-Ai*. Cependant elle est permise dans les deux sens, alors que le mariage à rebours est, en principe, interdit. D'autre part, l'adoption n'est pas le mariage : la personne adoptée, garçon ou fille, ne pouvait jusqu'ici avoir pour partenaire sexuel un autre membre de sa propre maison ; de telles relations lui demeurent interdites après l'adoption, mais en outre sont désormais frappés d'interdit tous les membres de sa nouvelle maison. On aperçoit donc quel problème théorique pose immédiatement à la société la pratique de l'adoption : car si une maison adopte une fille de *Malu*, celle-ci, qui était jusqu'alors pour l'*Ai-ba'a* un conjoint préférentiel potentiel, doit être, en vertu de sa nouvelle résidence, assimilée à une « sœur », les maisons étant exogames. Le même problème se pose aussi pour un garçon adopté par une maison *Malu*. Le changement de résidence ne modifie cependant en rien l'attitude, — si une maison adopte un garçon de *Malu* ou une fille d'*Ai-ba'a*, — puisque le mariage ne pourrait de toute manière avoir lieu dans le sens inverse des alliances établies. Le même problème se pose, on le verra bientôt, en raison de la superposition, au mariage par achat, du mariage uxorilocal, qui fait de l'homme un simple « visiteur ». C'est cette seconde forme de mariage qu'il nous faut décrire maintenant.



III. — LES GENDRES « VISITEURS », LE DIVORCE

Le mariage *ton-terel* est de loin le plus courant, de nos jours du moins. Cette forme ne semble d'ailleurs pas récente. La coutume considère qu'à chaque membre du couple uni par ce mariage revient la moitié des biens acquis en commun, aussi longtemps que l'union n'est pas rompue par la mort de l'un des conjoints ou par le divorce. En effet, à la différence de ce qui se passe pour le mariage par achat, où la femme, membre à titre définitif de la maison de son mari, peut à la rigueur s'enfuir de chez celui-ci, mais où il est exclu que le couple puisse divorcer en droit, sinon en fait, le mariage *ton-terel* peut toujours, lui, être remis en question. En revanche, le mari réside chez sa femme, travaille les champs de la maison de celle-ci, et les enfants appartiennent à la maison de leur mère ; du moins aussi longtemps que les dons du mariage par achat n'ont pas été payés, s'ils le sont jamais. Car, au contraire de ce qui semble être le cas à Savu et à Roti, les Buna' ne considèrent pas, ou ne considèrent plus, le mariage *ton-terel* comme un mariage provisoire, en attendant la remise du prix de l'achat de l'épouse. Les diverses rubriques des versements ne sont pas les mêmes, comme on va le voir.

Ici la jeune fille n'est plus nécessairement choisie parmi les *Malu*, donneurs de femmes traditionnels de la maison du jeune homme : celui-ci peut aller prendre

femme dans une maison quelconque, autre que la sienne ; de plus, si sa maison actuelle est une maison d'adoption, il ne peut non plus prendre femme dans sa maison d'origine ; enfin il ne peut prendre pour épouse une fille qui, ayant été adoptée, aurait pour maison d'origine, la sienne propre, ou, cela va de soi, sa maison d'adoption. Dans tous les cas, les filles des sœurs (réelles et non pas cette fois classificatoires) de sa mère lui sont également interdites.

Si la jeune fille n'appartient pas à une maison *Malu*, sa maison et celle de son mari seront, aussi longtemps que durera l'union, dans la relation réciproque dite *Leo legul*, ou « de long jardin ». C'est une alliance fragile, qui s'éteint avec la mort de l'un des conjoints, ou le divorce, et sans autre obligation stricte, pour la maison de la femme, que de remettre à celle du mari la moitié des biens acquis par le couple durant la vie conjugale. Cette règle est, on s'en doute, une inépuisable source de chicanes.

Les deux maisons commencent par se mettre d'accord sur le mariage et sur les prestations. La date du mariage est fixée. S'ouvre alors une période d'épreuve : le jeune homme fait de menus cadeaux à ses futurs beaux-parents : bétel et noix d'arec, volailles, etc., ainsi qu'à sa fiancée. Les relations sexuelles ne sont pas publiques, surtout si la jeune fille est réputée vierge. Cela signifie seulement que les fiancés ne doivent pas être vus seuls ensemble. Le futur gendre aide ses beaux-parents dans leurs travaux, aux champs et à la maison, tandis que la jeune fille va assister la mère de son fiancé ainsi que les autres femmes de sa maison.

Le moment venu, la famille du fiancé se rend à la maison de la jeune fille pour s'acquitter du paiement convenu. Les prestations du mariage *ton-terel* se rangent essentiellement sous trois rubriques :

1° Tout d'abord, le *Molo-Pu lai*, « don du bétel et de la noix d'arec », accompagné du paiement le plus important. Ce paiement varie en fonction du statut de la maison de la fiancée et aussi en fonction du statut du chef du village. Au village de Gewal, dont le radja est reconnu comme le suzerain de tous les seigneurs buna' de Lamaknen, la partie indonésienne du territoire, le barème du *Molo-Pu lai* est le suivant : pour une femme de *Loe gatal*, maison du chef au statut le plus élevé, dix disques d'or, dix disques d'argent et cent petits lingots de fer (remplacés aujourd'hui par les pièces hollandaises d'un florin, en argent). Pour une femme de *Tes gatal*, maison du chef en second dans la hiérarchie, huit disques d'or, huit disques d'argent et quatre-vingts florins. Pour des femmes des maisons de leurs deux principaux adjoints, les « portes » des maisons royales, six, six et soixante. Pour celles des maisons de statut immédiatement inférieur : cinq, cinq et cinquante. Pour celles des deux maisons des hérauts, qui sont au bas de l'échelle de la noblesse, quatre, quatre et quarante. Enfin pour les femmes des maisons roturières, trois, trois et trente. A Abis, où le statut politique du chef est très inférieur à celui du chef de Gewal, une maison roturière ne reçoit, pour le *Molo-Pu lai*, que deux disques d'or, deux disques d'argent et vingt florins ; l'un des grands disques va au père, l'autre à la mère de la jeune fille ; les disques d'argent et les florins sont partagés entre les autres membres de la maison, suivant l'âge et le statut de chacun. Il faut y ajouter encore cinq florins d'argent et cinq roupies

de papier pour le chef du village et les maisons nobles. Enfin, impôt récent : quatre roupies de papier remises au service administratif de la région. En contrepartie, les parents de la femme donnent à ceux du mari deux couvertures et des étuis à bétel en vannerie.

Le *Molo-Pu lai* n'est versé qu'une seule fois : c'est le prix de la défloration proprement dit. Si la femme vient à divorcer ou à être veuve, et se remarie, sa maison ne pourra réclamer le *Molo-Pu lai* au second mari.

2° En second lieu est effectué le versement dit *Tazu' ul*, « l'ouverture des portes » de la maison de la jeune fille. Pour la porte mâle, *tazu' lor*, un disque d'or qui revient au gardien du patrimoine de la maison. Pour la porte femelle, *tazu' hoto*, un disque d'argent, qui revient à la gardienne du patrimoine. Aux disques s'ajoutent encore dix florins d'argent.

3° Enfin, c'est le paiement de *Pe'-Liti ne'*, « le partage des colliers de corail et du cuivre ». Le jeune homme doit donner à chaque membre mâle de la maison de sa femme, et selon sa requête, depuis deux ou trois pièces d'argent d'un florin jusqu'à un buffle ou un cheval.

Durant cette journée, en revanche, la maison de la mariée accueille et nourrit ses hôtes de la maison du mari. Versements et repas achevés, ces derniers retournent chez eux, tandis que le mari demeure auprès de sa femme dans la maison de celle-ci. C'est pourquoi il est appelé un *mane pou*, du tétun *mane fou*, « l'homme venu de l'extérieur ». Le *mane pou* n'est qu'un visiteur. Il ne devient pas, à la suite de son mariage, membre de la maison de sa femme, mais il continue d'appartenir à sa propre maison. Si son épouse meurt, ou si les conjoints divorcent, il retourne chez lui. Cependant, les enfants appartiennent tous à la maison de la femme. Assez fréquemment il est vrai, le père en adopte un ou plusieurs, ce qui est aisé lorsque les deux maisons sont déjà *Malu-Ai* entre elles. Il assure ainsi sa descendance à l'intérieur de sa propre maison.

Le divorce se nomme *Barut guhu'*, « souffler la chandelle de bancoulier ». La procédure n'est pas compliquée : les notables et les chefs de maisons nobles se réunissent avec les membres de la maison de la femme pour prendre connaissance de l'affaire et fixer le montant exact de l'amende que paiera le mari. A Abis, lorsque la femme est de maison roturière, cette amende est de deux disques d'argent et de dix florins. Nous manquons de données en ce qui concerne les maisons nobles.

La coexistence du mariage *ton-terel* et du mariage par achat fait reparaître le problème déjà posé par l'adoption : enfants de sœurs et enfants de frères peuvent en effet appartenir à une même maison. Ici, la filiation à elle seule ne suffit donc pas à distinguer les conjoints potentiels des « frères » et « sœurs ». Il faut y ajouter, tout comme pour l'adoption, des considérations de résidence, qui l'emportent toujours, en définitive, sur la filiation, sauf dans un cas : celui des cousins parallèles matrilatéraux, qui sont toujours assimilés aux frères et sœurs. L'examen des termes de parenté va nous aider à préciser cette question.

★

IV. — Le mariage préférentiel et les termes de parenté

Les Buna' de Lamaknen[7] montrent une préférence pour le mariage avec la fille du frère de la mère. Ce choix s'exprime dans des distiques populaires comme celui-ci :

Nie na'i gol o bo'al 'oa
Nei gomo go bai sura gie.

« La fille de mon oncle maternel est déjà grande — Pour moi, j'ai quelque chose à demander à qui en a la garde ». Le premier vers de ce distique possède une variante extrêmement significative :

Nie Malu gol o bo'al 'oa...

« La fille de mes donneurs de femmes est déjà grande... »

Si la première version de ce distique implique un système d'échange généralisé fonctionnant avec trois partenaires au moins, la seconde, elle, correspond plutôt à l'extension du cercle des alliés et au mariage par achat. Il n'en demeure pas moins que l'on pourrait s'attendre à ce que le terme, *na'i*, désignant le frère de la mère, fût le même que le terme désignant le père de la femme. Or, ce n'est pas le cas. Voici la liste des termes élémentaires :

1. *Tata*, *Bei* — ancêtres, grands-parents.
2. *Ama* — père ; père adoptif ; frère du père ; mari de la sœur du père, père classificatoire[8].
3. *Eme* — mère ; sœur de la mère ; mère adoptive ; sœur du père ; mère classificatoire.
4. *Na'i* — frère de la mère[9].
5. *Ai* — *a*) femme du frère ; sœur du mari ; sœur de la femme ;
   b) *eme-ai :* femme du frère de la mère ; femme du frère du père ; sœur du père ; mère de la femme ; mère du mari ;
   c) *ai-gol :* fille (enfants) de la sœur du père ; épouse du fils.
6. *Kela* — *a*) mari de la sœur ; frère de la femme ;

7. Territoire buna' de la partie indonésienne de Timor. On verra plus bas que les Buna' du Mau-gatal disent préférer le mariage avec la fille de la sœur du père.

8. Tous les hommes de la maison natale, et éventuellement de la maison d'adoption d'Ego, et de la génération de son géniteur, à l'exception des frères vrais ou classificatoires de la mère ; le mari de la sœur de la mère est *ama* ou *ama-kela* (voir plus bas).

9. *Na'i* est également le terme par lequel on s'adresse à un chef. *Cf.* Parry, *The Lakhers*, Londres, 1932, pp. 239-244, et Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 374.

b) *ama-kela :* mari de la sœur de la mère ; père de la femme ; père du mari ;
c) *kela-gol :* mari de la fille.

7. *Nana* sœurs aînées ; filles plus âgées de la sœur de la mère.
8. *Ka'a* frères aînés ; fils plus âgés du frère du père, de la sœur du père, du frère de la mère et de la sœur de la mère.
9. *Kau'* frères et sœurs cadets ; fils et filles plus jeunes du frère du père, de la sœur du père, du frère de la mère et de la sœur de la mère.
10. *Gin-tili* filles de la sœur du père, du frère du père, et du frère de la mère, Pour ego féminin : fils de la sœur du père, du frère de la mère, du frère du père.
11. *Gol* enfants ; enfants du frère.
12. *Giwal* enfants de la sœur.
13. *Gatal* petits-enfants.
14. *Gubuk* arrière-petits-enfants.
15. *Galel* enfants des arrière-petits-enfants.

Relevons tout d'abord l'absence de terme pour les conjoints. Relevons ensuite le fait qu'ego désigne d'un même terme : *eme-ai*, la sœur de son père, la femme du frère de son père et la femme du frère de sa mère. Il peut d'ailleurs appeler simplement *eme*, « mère », les deux premières. Par contre, il désigne toujours par *eme*, sa propre mère et la sœur de celle-ci. Un accent, mais un accent seulement, est donc mis sur la femme du frère de la mère.

Au sein de sa propre génération, ego appelle *gin-tili* les filles de la sœur de son père, du frère de son père, et du frère de sa mère. Mais il appelle *nana*, « sœur aînée », ses propres sœurs plus âgées et les filles de la sœur de sa mère ; et *kau'* tous ses propres frères et sœurs plus jeunes, tous ses cousins parallèles et croisés patri- et matrilatéraux ainsi que ses cousines parallèles matrilatérales plus jeunes.

Enfin, nous l'avons indiqué plus haut, le terme qui désigne le frère de la mère n'est pas le même qui désigne le père de la femme.

Par conséquent, si la terminologie indique bien un rôle privilégié de l'oncle maternel, elle ne précise pas ce rôle ; elle se contente également de faire la distinction, parmi les cousins, entre les degrés permis et les degrés prohibés : on voit que seuls les cousins parallèles matrilatéraux de sexe opposé ne se nomment pas l'un l'autre *gin-tili ;* ce qui correspond bien à la prohibition du mariage entre ces cousins, et entre eux seulement. On a vu qu'à la génération supérieure, est opérée la même distinction entre *eme* et *eme-ai*.

Il faut encore préciser que, si trois cousines sur quatre sont des conjointes permises, le mariage avec la parallèle patrilatérale est envisagé avec une certaine réprobation, d'ailleurs moins marquée à Lamaknen qu'à Mau-gatal : *tasal tiwit*, dit-on ici, « c'est un mariage erroné pour l'un comme pour l'autre ». Il y a néanmoins des exemples de mariages de ce type à Mau-gatal. De plus, à Lamaknen, ce mariage n'est pas autorisé dans tous les cas, mais seulement après que les enfants appartenant à deux patrilignées parallèles sont *sortis* de leur maison d'origine,

ou bien grâce à un mariage *ton-terel*, ou bien à la suite de l'adoption de leur père (figure 1).

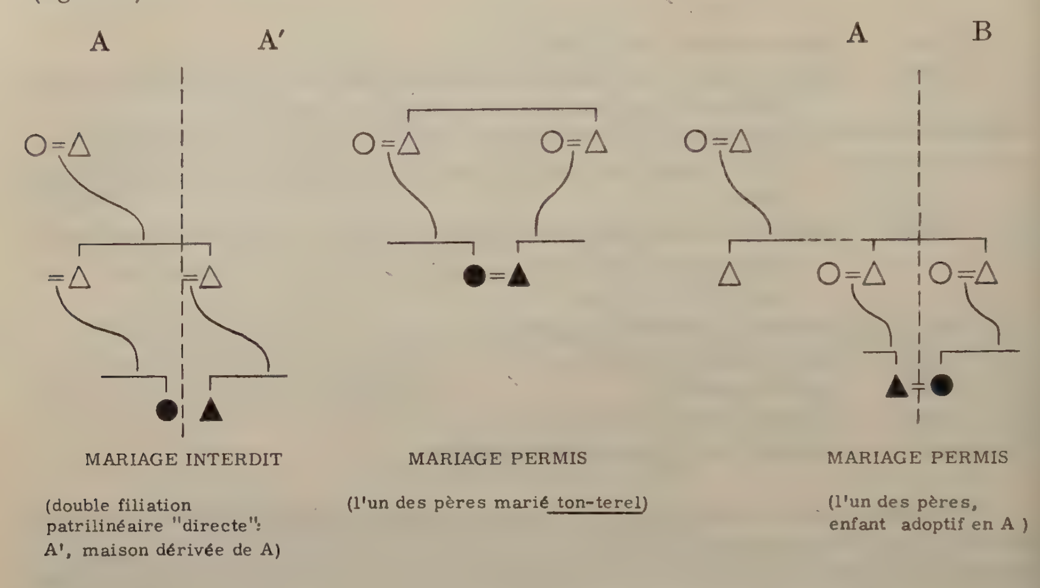


FIG. 1.

Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est plus fréquent, selon les informateurs de Lamaknen, que celui qui consiste à épouser la fille de la sœur du père, « parce qu'il est compatible avec les relations de *Malu-Ai* », ce qui est tout à fait conforme au modèle théorique du système. Cependant, les Buna' de Mau-gatal, dont les maisons entrent dans des cycles d'alliance avec des maisons de Lamaknen, marquent une préférence pour le mariage avec la fille de la sœur du père, ou *ai gol*.

Telles sont les données de l'enquête. Avant d'en entreprendre la discussion, décrivons encore rapidement l'organisation sociale des Buna' de Mau-gatal, de façon à voir si elle peut être intégrée à l'ensemble.



V. — LE MARIAGE PATRILATÉRAL

Il n'est pas douteux que pour tous les Buna', la forme la plus simple et la plus fondamentale de l'alliance ne soit le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Il est d'autant plus surprenant que le sous-groupe méridional des Buna' de Mau-gatal, qui connaissent eux aussi le distique cité plus haut, affirment malgré cela leur préférence pour le mariage patrilatéral, sans exclure pour autant l'autre mariage croisé. Mais ici, le mariage par achat n'est jamais pratiqué ; la résidence est toujours matrilocale et la filiation matrilinéaire. Le paiement même du *Molo*

pu lai est beaucoup moins élevé qu'à Lamaknen. En revanche, le coût du divorce est extrêmement lourd : si c'est le mari qui en prend l'initiative, ou s'il est dans son tort, il doit pratiquement verser le prix qu'il aurait eu à payer s'il avait épousé sa femme selon le mariage par achat. Si c'est la femme qui a, par exemple, commis l'adultère, le mari non seulement n'a rien à payer pour divorcer, mais encore il peut emporter tout ce qu'il veut de la maison de sa femme : buffles, argent, outils, vêtements, etc.

Dans ces conditions, les Buna' de Mau-gatal se distinguent-ils des autres par un système matrimonial original, ou peut-on montrer que chez eux, la pratique du mariage patrilatéral n'est qu'un aspect de l'échange généralisé ? La réponse à cette question est d'autant plus importante que ces Buna' patrilatéraux ne se considèrent pas eux-mêmes comme isolés des autres, mais entretiennent avec eux des alliances traditionnelles, *Kau'-Ka'a* et *Malu-Ai*. En fait, nous savons déjà[10] : 1° que le mariage patrilatéral ne suffit pas à lui seul à fonder un système ; 2° qu'un certain coefficient de patrilatéralité est attesté dans toutes les sociétés qui pratiquent l'échange généralisé ; 3° qu'enfin la plupart de ces dernières interdisent avec force le mariage patrilatéral, et qu'inversement, beaucoup de celles qui le pratiquent prohibent le mariage matrilatéral.

Chez les Buna', qui pratiquent le mariage par achat, tout comme le long de l'axe birman-sibérien[11], et particulièrement aux deux extrémités de cet axe, chez les Gilyak et chez les Katchin, une revendication patrilatérale se fait jour, à l'occasion même des mariages matrilatéraux qui fondent le système des alliances. La récurrence est frappante, du rôle joué dans le mariage par achat par le frère de la mère de la fiancée : chez les Buna' c'est le *Malu-bul*, ou *Malu* de *Malu* qui, au cours de la remise du prix d'achat, reçoit, on l'a vu, le don important nommé *Ope bul — Bou'bul*. Certes, la maison de la fiancée est presque toujours alliée à plusieurs donneurs de femmes ; un seul d'entre eux, cependant, reçoit un tel don. Nos matériaux d'enquête ne nous ont pas permis de préciser lequel ; mais il suffit d'admettre, ce qui est plus que vraisemblable, et pourra d'ailleurs être contrôlé sur le terrain, que le *Malu-bul* en question n'est autre que la maison qui a fourni la mère de la fiancée à l'actuel donneur de femme, pour que nous nous retrouvions aussitôt devant ce même problème du « rôle en apparence anormal joué par le frère de la mère de la fiancée, contrairement à toutes les indications du système »[12]. Sur plus d'un point, la société buna' apporte des confirmations à l'interprétation dialectique qu'en avait donnée C. Lévi-Strauss : « Les sociétés humaines... ont toujours pensé l'échange généralisé par opposition avec — et donc, en même temps, associé à — la formule patrilatérale dont l'intervention latente, et la présence sous-jacente, leur apportait un élément de sécurité, dont aucune ne s'est montrée assez audacieuse pour se libérer complètement »[13].

10. Nous nous appuyons ici sur l'analyse en profondeur des systèmes d'échange généralisé, et particulièrement de l'opposition entre mariage patrilatéral et mariage matrilatéral, donnée par C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, fin du chap. XVIII, et surtout chap. XXVII.
11. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, chap. XXVIII.
12. Id., *ibid.*, p. 380.
13. Id., *ibid.*, p. 564.

Ici cependant, l'institution du mariage *ton-terel* obscurcit quelque peu les données du problème. Si la mère de la fiancée réside dans sa propre maison, ce qui se produit lorsque le père est un « visiteur », le *Malu* est alors le frère de la mère de la fiancée. Dans ce cas, le *Malu-bul* doit être la maison de la plus proche ancêtre maternelle de la fiancée, épousée par achat. De même, si le père du fiancé est un visiteur, c'est le frère de la mère de ce dernier qui est en l'occurrence l'*Ai-ba'a*. Le mariage matrilocal bouleverse donc la belle régularité du mariage par achat, en transformant ce preneur de femme frustré qu'est le *Malu-bul*, en un donneur de femme direct. Le père, lui, ne retire plus de l'opération qu'un mince bénéfice.

Ainsi, un esprit de spéculation effréné, que le mariage par achat ne satisfait même plus, est ici parvenu à compliquer à ce point le système, que tous les rôles des partenaires peuvent se trouver inversés suivant que la filiation passe du mode patrilinéaire au matrilinéaire, ou réciproquement. Si l'on ajoute qu'un père visiteur peut encore, en vertu cette fois du droit d'adoption, racheter par exemple sa fille à la maison de son épouse, la donnant ainsi pour « sœur », et non pour femme, au fils de sa propre sœur, on aperçoit quels extraordinaires problèmes d'attitudes se trouvent posés aux membres de cette société. L'individu y est un véritable réservoir de rôles contradictoires, un acteur qui doit pouvoir troquer le costume du fiancé contre celui du frère, les gestes de la familiarité contre ceux de la réserve, non seulement en fonction du degré de parenté qui l'unit à ses partenaires, mais surtout à l'égard de parents du même degré, suivant le lieu de résidence de ceux-ci. Pour compliquer davantage encore la situation, on va voir à quel point l'obsession patrilatérale trouve ici un terrain propice.

La plupart des maisons ne sont pas assez fortunées pour acheter des épouses à leurs fils : le système est grippé. On sait que les Gilyak[14] se sont heurtés au même problème, et qu'ils l'ont résolu plus simplement par l'institution du mariage préférentiel : si le fiancé épouse la fille du frère de sa mère, il n'aura pas à verser le « prix d'achat » ; il ne devra s'en acquitter que s'il épouse la fille d'un autre donneur de femmes, laquelle n'est pas sa cousine croisée matrilatérale. La société buna' a préféré capter des gendres plutôt que de renoncer au prix d'achat ; peut-être le mariage par achat n'a-t-il jamais été, pour eux, qu'un modèle adopté du bout des lèvres ; mais il est également possible que le mariage par achat soit antérieur au mariage *ton-terel*, et que l'institution de ce dernier soit une conséquence imprévue de l'esprit de spéculation. Quoi qu'il en soit, dans le mariage uxorilocal, les femmes ne circulent plus ; elles demeurent au contraire dans leur propre maison. Leurs frères, gendres visiteurs chez leurs *Malu*, du moins en principe, demeurent eux aussi membres de leur maison ; ce sont leurs enfants qui appartiennent aux *Malu*. Par conséquent les enfants qui, avec le mariage par achat, ne circulaient que du point de vue des matrilignées, puisqu'ils appartenaient au père, circulent à présent du point de vue des patrilignées, alors qu'ils demeurent stationnaires dans une même matrilignée. Ou si l'on veut, avec le mariage *ton-terel*, les enfants circulent dans le sens inverse des femmes épousées

14. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 370. Chez les Gilyak comme chez les Buna', et au contraire des Katchin, l'achat dispense de l'observation du degré prescrit.

par achat. La première conséquence en est, nous l'avons vu, de faire résider sous le même toit des cousins croisés. Mais il suffit alors d'examiner les résidences respectives des uns et des autres pour s'apercevoir qu'entre deux maisons alliées il sera toujours possible, en théorie, de conclure un mariage patrilatéral, sans perturber en rien le sens traditionnel de la circulation des femmes. Un homme de père A et de mère *c* pourra toujours céder sa sœur à un homme de père C et de mère *b* (figure 2) grâce à l'artifice du croisement du cycle des mariages par achat avec le cycle des mariages *ton-terel*. Dans la pratique, cette occurrence est d'autant moins rare que les gendres visiteurs ne sont pas astreints à prendre femme chez leurs *Malu ;* il ne leur est même pas interdit de se marier chez leurs *Ai-ba'a*, c'est-à-dire à rebours du sens des alliances, mariages qui ne vont d'ailleurs pas sans susciter une certaine réprobation, mais qui sont pratiqués : de tels mariages sont pour ainsi dire à la limite externe de l'inceste ; mais la réprobation s'explique par des considérations de résidence, et non de filiation. La permission du mariage patrilatéral, associée à la réprobation du mariage chez les *Ai-ba'a*, paraît d'ailleurs caractéristique d'une société préoccupée avant tout de l'élargissement des alliances. Lorsque la société, comme c'est le cas à Mau-gatal, se met à rechercher méthodiquement le mariage patrilatéral, il est alors certain que les alliances traditionnelles de *Malu-Ai* ne constituent plus qu'une représentation abstraite, puisque la circulation réelle n'a de chances de leur correspondre que toutes les deux générations.

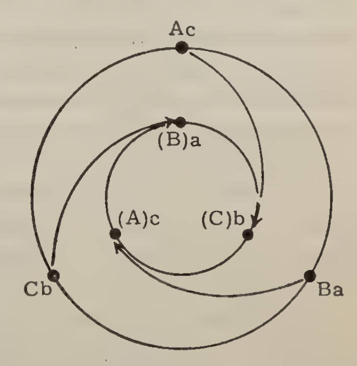


FIG. 2.

Dans une société pour laquelle l'échange généralisé est la norme, et qui pratique, ne serait-ce qu'occasionnellement, le mariage par achat, le mariage uxorilocal apparaît alors comme une étape intermédiaire qui, en accentuant le coefficient patrilatéral latent dans tous les systèmes d'échange généralisé, conduit logiquement à la pratique courante, sinon toujours systématisée, du mariage patrilatéral. Il en offre déjà l'occasion, sans avoir à manquer au respect formel de l'échange généralisé vrai. Mais, à l'étape ultime, ce dernier est condamné à n'être plus qu'une forme vide, ce qu'il est, nous l'avons vu, à Mau-gatal. Il serait d'un grand intérêt de vérifier ailleurs cette juxtaposition, dans une même société dont les maisons participent aux mêmes cycles d'alliances, de deux tentatives, dont la première est en quelque sorte suspendue à mi-chemin, pour se rapprocher du mariage patrilatéral. L'une qui, sans renoncer au mariage par achat, y superpose un mariage matrilocal à filiation matrilinéaire ; l'autre, moins hardie encore, et sans doute incapable de résister aux sollicitations de la sécurité qu'offre le mariage patrilatéral, vide résolument la forme de tout contenu, renonce non seulement au mariage par achat, mais aussi au mariage avec la fille du frère de la mère et, s'engageant dans la voie du mariage patrilatéral systématique, parvient pourtant à sauvegarder ses alliances, et se ménage ainsi la possibilité de parcourir le même chemin en sens inverse.

Cependant, à la différence des Aluridja et des Munda[15], le mariage patrilatéral n'est pas assorti, chez les Buna' de Mau-gatal, de l'obligation pour un fils, de prendre femme dans la maison de son père. On a donc bien affaire ici à un système d'échange généralisé latent, où le mariage avec la fille de la sœur du père n'est qu'une recette pour raccourcir les cycles réels d'intermariages, sans pour autant toucher au système sous-jacent. La figure 3 montre bien qu'en effet, si un homme en A, donc de mère *a*, prend femme dans la maison B, qui est celle où a pris femme le frère de sa mère, il épousera une fille (A)*b*, qui n'est autre que sa cousine croisée matrilatérale.

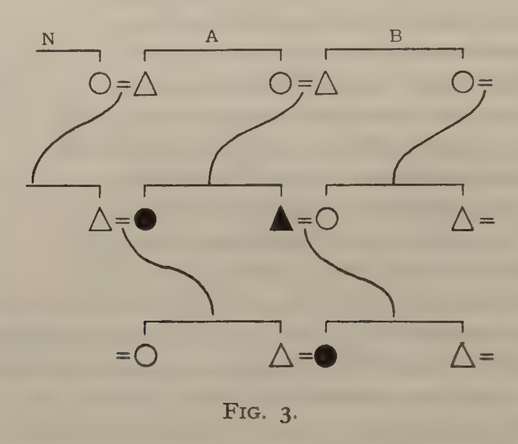


Fig. 3.

Nous apercevons donc qu'entre le mariage par achat des Buna' de Lamaknen et le mariage patrilatéral préférentiel, le mariage *ton-terel* n'est qu'un moyen terme, et une sorte de compromis. Dans une société fondée sur l'échange généralisé et pratiquant le mariage par achat, l'abandon de cette dernière forme ne se limite pas à suspendre la circulation des femmes ; il entraîne aussi un relâchement du système des alliances. Supposons que les premiers cessent totalement de pratiquer le mariage par achat, et que par conséquent les alliances perdent leur fonction matrimoniale ; ils seront alors inévitablement conduits, par indifférence à l'égard du système, à généraliser eux aussi le mariage patrilatéral.



VI. — Les cousins parallèles

Jusqu'ici nous n'avons affronté que des problèmes relatifs aux cousins croisés de l'un et de l'autre côté. Depuis le début cependant, une autre question nous poursuit, sans jamais se présenter de façon directe : comment se fait-il qu'outre le mariage, préférentiel, avec la fille du frère de la mère, et celui, tout à fait permis,

15. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 254 et p. 530.

qui consiste à épouser la fille de la sœur du père, les Buna' autorisent encore le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, et n'interdisent rigoureusement que la parallèle matrilatérale ?

L'occurrence du mariage patrilatéral parallèle n'a rien d'étonnant, si l'on fait seulement entrer en ligne de compte des considérations de résidence, comme ce doit être le cas, à Lamaknen, dans une société qui, tout en manifestant sa préférence pour le mariage matrilatéral, interdit en même temps, justement à cause de l'identité de résidence, certains mariages entre cousins croisés. En effet la superposition des deux formes de mariage présente encore cette particularité de faire résider chez les *Malu* une troisième épouse possible, qui est la fille du frère du père. Revenons à l'examen de la figure 2. Dans cette figure, B est *Ai-ba'a* de A. Non seulement il prend ses femmes en A, mais il envoie aussi des fils y résider. Dans ces conditions, une fille de père B_1 et de mère A_1, en A, soit $(B_1)a_1$, peut légitimement devenir l'épouse d'un homme, de père B_1 ayant épousé par achat une femme A_2, dont la formule sera donc B_1a_2. Mais on remarque aussitôt qu'en vertu de la règle qui interdit le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, la formule inverse, soit $(B_2)a_1 = B_1a_1$, n'est pas possible, et cela non pas à cause de la résidence, puisque celle-ci joue aussi bien dans un cas que dans l'autre, mais uniquement à cause de la filiation. Autrement dit, cette prohibition ne s'étend nullement aux enfants de sœurs classificatoires, mais uniquement aux enfants de sœurs vraies, c'est-à-dire issues d'une même mère. Comment interpréter cette règle étrange ? En somme, si la société pratiquant les deux formes de mariage et les deux formes d'adoption, telles qu'elles ont été décrites plus haut, tenait compte de la seule filiation dans la détermination des conjoints, alors les mariages devraient être permis à l'intérieur d'une même maison. Mais inversement, si elle ne tenait compte que de la résidence, tous les cousins, croisés et parallèles, devraient être des conjoints permis. En réalité, tout se passe donc comme si la résidence l'emportait partout sur la filiation, y compris naturellement dans le choix de l'épouse lors du mariage par achat ; sauf en un seul cas où la filiation entraîne un interdit strict : celui de la cousine parallèle matrilatérale vraie. Pour le moment, nous ne pouvons que constater cette interdiction.

On remarquera que le problème des cousins parallèles n'a pu manquer de se poser par exemple aux Gilyak, au moins en théorie, puisque leurs maisons ont plusieurs donneurs et plusieurs preneurs de femmes. Il se pose parce que, à la différence des Katchin, les Gilyak n'imposent pas le mariage avec la fille du frère de la mère. Si l'on prend en effet le cas des alliances entre maisons nobles, chez les Katchin, maisons qui ont chacune, on le sait[16], deux donneurs et deux preneurs de femmes, la lignée qui prend ses épouses dans une maison E ne se mélange jamais avec l'autre lignée de la même maison qui prend ses épouses en D : les deux lignées d'une même maison n'ont donc, au plus, qu'un ancêtre lointain commun et une résidence commune qui se traduit en particulier par l'interdiction des intermariages. Par contre, la latitude laissée par les Gilyak dans le choix de l'épouse entraîne des conséquences importantes : la figure 4 ne prétend nullement rendre

16. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 303.

compte des cycles d'alliances gilyak, mais représente seulement le modèle minimum, tel que chaque maison ait au moins deux donneurs et deux preneurs de femmes ; ce minimum est de cinq maisons. Il suffit alors que A_1 fournisse une épouse à B_1, et la sœur de celle-ci à C_2, pour que soit posé le problème du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale entre B et C, le premier étant donneur de femmes du second. Cette difficulté conduit donc nécessairement à faire intervenir, entre alliés patrilinéaires, des considérations de filiation en ligne maternelle. D'où la présence d'un phénomène qui pourrait être interprété comme un « vestige » de filiation matrilinéaire, et qui n'est en réalité qu'une conséquence du mariage par achat et de l'élargissement des alliances, dans les sociétés pratiquant l'échange généralisé. Toute société de ce type ne prescrivant pas le mariage matrilatéral est ainsi conduite à faire un choix entre les considérations de résidence et les considérations de filiation, mais il faut s'attendre à ce que ce choix s'exprime plutôt par un « oui, mais » que par un « oui ou non ».

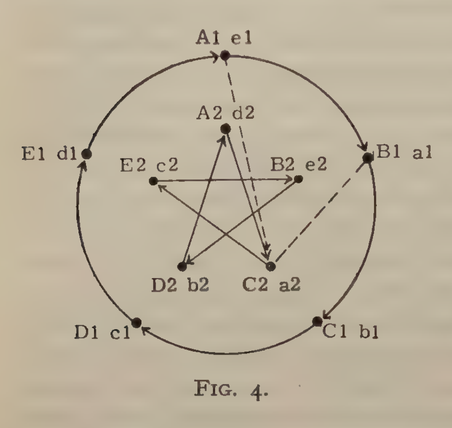


FIG. 4.



VII. — CONCLUSION

Tout se passe donc comme si la société buna' s'était refusée à faire le dernier pas, qui consisterait à confondre toutes les cousines et à ne plus tenir compte, dans la détermination des conjoints, que du seul critère de résidence. Il faut tenter au moins de rendre compte de ce refus.

Nous avons montré que le rapprochement des degrés permis s'expliquait par l'adoption, tout autant que par la pratique du mariage *ton-terel*. Mais dans cette société où les alliances ont pris une extension considérable, ce rapprochement des degrés permis est largement compensé par le fait que la parenté devient de plus en plus théorique, et donc que l'épouse a beaucoup plus de chances de n'être pas une cousine du tout que d'être une cousine parallèle. Le système est donc entraîné vers une structure de type statistique, où la délimitation des conjoints permis s'opérerait en fait négativement, en fonction du critère de filiation, les seules unions trop proches demeurant interdites. Parvenu à l'extrême limite de ses possibilités, le système se met en quelque sorte à basculer en sens inverse. Pour surmonter ses contradictions dramatiques, la société buna' joue avec virtuosité sur l'écart qu'elle a elle-même provoqué entre la résidence et la filiation. Peut-être serait-elle conduite à exclure définitivement la filiation comme critère de la détermination des unions prohibées, si elle n'y était précisément ramenée par la tendance statistique du système. Cela peut être objectivement constaté

pour les mariages à régime matrilocal et filiation matrilinéaire ; les considérations de résidence sont ici réduites au minimum, puisque, outre la quatrième cousine, sont seules interdites les femmes de la propre maison d'Ego. Mais, de ce point de vue, les obligations *positives* consécutives au réseau des alliances *Malu-Ai* n'entrent plus en ligne de compte : Ego peut prendre femme dans n'importe quelle maison, que ces maisons soient ou non des alliés, jusques et y compris chez ses propres *Ai-ba'a*, preneurs de femmes. Les deux critères de résidence et de filiation ont donc chacun, en quelque sorte, leur limite inférieure : les femmes de la maison d'Ego sont interdites selon la résidence ; les cousines parallèles matrilatérales, selon la filiation. Mais il est évident qu'en régime matrilocal-matrilinéaire strict, *ces deux interdits n'en font qu'un*, puisque dans ce cas la sœur de la mère appartient toujours à la même maison qu'Ego. On peut donc dire qu'à cette limite inférieure, résidence et filiation sont à nouveau exactement superposables. Le mouvement dialectique provoqué par la dissociation de ces deux critères ne se déploie que dans les degrés intermédiaires. Poussé à la limite, le système retombe à un point mort.

Mais alors, si l'interdit, en filiation, du mariage parallèle matrilatéral n'est que la traduction, en résidence, de l'interdiction de prendre femme à l'intérieur de sa propre maison, cela signifie qu'en définitive la sauvegarde des maisons comme telles l'emporte, pour les Buna', sur toute autre considération. Si le système, malgré la propension statistique qui lui est propre, laisse cependant aux maisons leur fonction traditionnelle, alors le réseau des alliances demeure intact, même si aucun nouveau mariage par achat ne vient plus les confirmer. Ainsi l'organisation sociale des Buna', quoique se rapprochant aussi beaucoup, par certains traits, des organisations sociales de type européen, s'en distingue pourtant par ce caractère essentiel, que les maisons constituent des groupements exogames. Ce qui, dans le contexte buna', peut s'exprimer par le seul interdit du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale.

En somme, nous étions partis des alliances, et ce sont les alliances que nous retrouvons au terme de notre étude, comme le résidu rebelle à toutes les vicissitudes du système, et comme un noyau dur que l'analyse, quoiqu'elle ait pu jusqu'ici en délimiter de l'extérieur les contours, n'est pas encore parvenue à entamer. Le mariage par achat n'existerait-il plus, et l'échange généralisé se serait-il dilué depuis longtemps, au point d'en être méconnaissable, en une structure complexe, que ce seul signe témoignerait encore pour eux : l'interdit frappant le mariage entre co-résidants, ou celui du mariage avec la fille de la sœur de la mère ; l'un ou l'autre nous permettant d'attester que la société a dû pratiquer, à une étape antérieure de son développement, le mariage préférentiel avec la fille du frère de la mère.

Tout se passe donc comme si le groupe, pressentant les conséquences dévastatrices de son penchant spéculatif, s'était à l'avance fixé des limites à ne pas dépasser, de façon que le mouvement où il s'était engagé demeure à tout moment réversible. Une curieuse anecdote vient confirmer ce point de vue. Tandis que la prohibition du mariage parallèle matrilatéral n'est jamais mise en question, cette limite extérieure de l'inceste qu'est le mariage avec la fille du frère du père est

encore sentie comme assez arbitraire pour qu'un jour, en plaisantant certes, mais avec conviction, un informateur se mît à expliquer devant moi, à un auditoire stupéfait et un peu indigné, qu'il ne voyait quant à lui aucun obstacle au mariage entre demi-frère et demi-sœur *d'un même père ;* il suffisait pour cela, disait-il, que le père, simple « visiteur », fût marié dans deux maisons différentes, avec deux femmes qui ne fussent pas des sœurs entre elles.

Nous sommes dans une société féodale. Or, ici comme chez les Katchin, mais avec un déploiement d'ingéniosité que ceux-ci étaient loin d'avoir montré, quelque chose d'une autre nature s'est superposé à la parenté et à l'alliance, et a entraîné celles-ci dans son sillage : c'est la rivalité pour le prestige et le pouvoir. Dans cette société qui, à force de faire monter les enchères sur ses femmes, a rendu prohibitif, sauf pour les maisons les plus riches, les prestations à verser pour obtenir des épouses, et a ainsi été amenée, par la captation des gendres, à développer, parallèlement au système original, un para-système inverse du premier, une mutation s'est produite dans la conception de l'échange conçu comme un équilibre, tel qu'il apparaît sous ses formes les plus archaïques et désintéressées. L'échange n'est plus désormais l'opération qui consiste à offrir un bien pour recevoir une contre-partie équivalente, mais une lutte obstinée qui tend non seulement à provoquer le déséquilibre et à le maintenir à tout prix, mais encore à l'accroître démesurément. L'esprit féodal, en se développant, a certes inventé des formes ou des procédés tels que le mariage par achat, qui permettent d'inclure des ensembles de plus en plus vastes et « donnent en même temps le moyen d'intégrer (les) facteurs irrationnels issus de la chance et de l'histoire »[17] ; mais cela au prix d'une perpétuelle remise en question des fondements mêmes de la société. Mise en question *jouée,* certes, afin d'imposer en définitive une hiérarchie complexe fondée sur la richesse, l'habileté et la reconnaissance de statuts permanents dévolus à certaines maisons. On peut concevoir que le mariage matrilocal à filiation matrilinéaire a été introduit afin d'accélérer encore le mouvement déjà amorcé par le mariage par achat. Ce second mariage permettait en effet aux maisons les plus puissantes de jouer deux fois : la première en cédant ses femmes le plus avantageusement possible, ou sinon en ne les cédant pas du tout ; la seconde en captant des gendres, s'assurant ainsi une nombreuse descendance au meilleur prix. La société, parvenue à ce degré de développement, semble donc ne pratiquer désormais l'échange qu'à contre-cœur, tout en se ménageant les moyens de ruser au maximum avec les obligations qu'elle s'était à elle-même fixées.

Mais, en fait, ce sont les seules maisons nobles qui trouvent intérêt à l'exogamie de maisons, puisque cette exogamie est le fondement même des alliances dont elles sont les premières bénéficiaires. Parallèlement, ces maisons nobles s'arrangent pour réduire au minimum, en quelque sorte d'une manière détournée, les risques inhérents à l'exogamie qu'elles imposent. Au contraire, les maisons pauvres et roturières, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, celles qui ont peu d'alliés, et moins de preneurs de femmes que de donneurs, sont nettement défavorisées par l'obligation où elles sont d'abandonner à d'autres les enfants de leurs fils, tout en risquant

17. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 327.

encore de voir partir leurs filles épousées par achat. Contraintes à l'exogamie, ces maisons sans statut pratiquent néanmoins une sorte d'endogamie larvée, qui consiste à aller de préférence prendre femme chez les preneurs de femmes, c'est-à-dire dans le sens inverse des alliances ; ce qui, étant donnée la dissymétrie fondamentale du système, conduit à un pseudo-échange restreint qui n'est autre que le mariage patrilatéral. Ainsi, « comme en Nouvelle-Zélande et en Birmanie, l'exogamie se précise au sommet de la hiérarchie sociale ; elle est fonction de l'obligation, pour les familles féodales, d'entretenir et d'élargir leurs alliances. L'endogamie des classes inférieures est une endogamie d'indifférence, et non de discrimination »[18]. Mais la contrainte de l'exogamie peut aussi mener à une attitude inverse : prendre femme en observant seulement la règle *négative* de la prohibition de l'inceste. La société est ainsi conduite à osciller entre deux extrêmes ; d'un côté elle frôle l'échange restreint, c'est-à-dire la règle positive la plus exigeante ; de l'autre, l'abandon de toute formule préférentielle l'engagerait dans une structure de parenté complexe, si précisément ne subsistaient les maisons et les alliances. Il est probable que cette dernière formule l'emporterait définitivement lorsque, la prospérité aidant, les familles du groupe ne seraient plus astreintes à des engagements à court terme.

18. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 61.

UN CHROMATISME AFRICAIN

par

GILBERT ROUGET

Si, comme l'indique le titre, l'objet de cet article est d'appeler l'attention sur un aspect de la musique africaine resté jusqu'à présent dans l'ombre, la raison d'être de cette publication — disque et texte conjugués — est au moins autant ailleurs.

On voudrait montrer, à propos d'exemples précis, qu'il est indispensable, lorsqu'il s'agit de travaux se rapportant à une musique de tradition orale, de mettre entre les mains du lecteur l'objet musical que l'on se propose de commenter pour lui. Ainsi seulement pourra-t-il à son gré se reporter à la musique et confronter, comme il en a le droit, les interprétations et les faits. C'est la garantie d'une saine méthode scientifique. On en sera d'autant mieux convaincu que dans le cas présent la qualité du son, qui n'est définissable que par elle-même, est d'une importance primordiale et qu'en outre, malgré la relative simplicité de ces chants, bien des jugements différents peuvent être portés sur les intervalles ou les formes en cause. D'autre part, quel que soit le nombre des problèmes posés à propos d'un document musical, il doit toujours rester possible d'en soulever d'autres à son sujet. C'est ce que seule permet de faire la publication du document lui-même.

Enfin, publier sous la forme qui a été choisie ici répond à un autre souci, aussi important au moins que le précédent. Le but de l'ethnomusicologie n'est pas seulement de recueillir et d'étudier les musiques de tradition orale, toutes gravement menacées dans leur existence même par l'évolution du monde contemporain. Il est aussi et autant de les faire connaître, en respectant et en restituant aussi fidèlement que possible la plus précieuse de leurs qualités, celle d'être souvent de beaux et irremplaçables exemples d'art. Le disque est, dans l'état actuel des choses, la seule réponse satisfaisante à cette impérieuse exigence. De plus il est sans doute, de toutes les techniques de conservation actuellement connues, la plus sûre.

Sur l'ensemble de ces points, l'unanimité des ethnomusicologues est faite. Une résolution récemment adoptée en témoigne abondamment. Cette revue a accepté de la mettre en pratique, nonobstant les complications matérielles que cela implique. Je lui en exprime ma très vive gratitude.



Danse de quête exécutée par deux novices de Agasu, *vodũ* de la « panthère » lié à la dynastie des rois du Dahomey. Comme on voit, les mouvements des danseuses sont parallèles. La chorégraphie est très voisine de celle qui accompagne les chants de quête des novices de Dã et de Sakpata formant les plages I et II de la face A du disque. (Région de Allada. *Photo G. Rouget.*)



Novices de Sakpata exécutant le *kpɛdido* devant les offrandes en argent qui viennent de leur être faite
Elles battent des mains pendant qu'elles énoncent la formule désignée par [b] dans la notation V
de la page 41. Serre-têtes et pagnes sont de couleur violette. Colliers, bracelets, chevillières et bau
driers en cauris ont été faits par les novices elles-mêmes pendant leur réclusion. Ces ornements seror
portés pendant un certain nombre de jours après la « sortie ». Quant à la voilette de perles qui diss
mule en partie le visage, elle n'est portée, sauf erreur, que pendant le jour même de la sortie de
novices. (Village de Mèdétènou, région de Allada. *Photo G. Rouget*).

★

Les documents qui seront examinés ici et qui composent les numéros I à VIII du disque encarté à la fin de ce volume proviennent tous du Dahomey[1]. Les pièces I à VII ont été recueillies chez les Gũ et les Fõ, peuples voisins dont les dialectes, très proches l'un de l'autre, appartiennent tous deux au groupe oriental de la langue Ewe. Gũ et Fõ formaient les deux grands royaumes de ce qui est maintenant le bas Dahomey : respectivement celui de Porto-Novo et celui d'Abomey. La dernière pièce, que j'appellerai pour la commodité « l'aube de Naa Buuku » provient, elle, du Dahomey central. Elle a été recueillie chez les Itcha, petite population parlant un dialecte yoruba, mais coupée du reste du pays yoruba et isolée au nord du pays fõ.

Malgré ces différences d'origine, toutes ces pièces appartiennent au même type de musique, au même répertoire, celui des chants liés aux cultes des divinités appelées *vodũ* chez les Gũ et les Fõ et *orisha* chez les Yoruba (Itcha).

Expression d'une vie religieuse intense et complexe, le culte des *vodũ* et des *orisha*[2] donne lieu à d'innombrables cérémonies au cours desquelles il est bien peu d'actes rituels qui ne soient accompagnés de musique, peut-être serait-il plus exact de dire : qui ne *soient* musique — et très souvent aussi, danse. Ce culte a donné naissance à un immense répertoire de musique sacrée où foisonnent les genres musicaux les plus divers. Nombre d'entre eux ne sont guère différents, pour ce qui est de leurs caractères musicaux, du reste de la musique dahoméenne. Certains en revanche s'en distinguent nettement. Je serais tenté de penser que ceux-là seuls constituent à proprement parler la musique sacrée. Cette musique sacrée, *stricto sensu*, se subdivise elle-même en un certain nombre de genres et comprend notamment un répertoire très particulier, celui des chants qu'exécutent les nouvelles zélatrices de la divinité, les *hũsiyɔyɔ*, à la sortie de leur réclusion. C'est à ce dernier répertoire qu'appartiennent toutes les pièces présentées ici, à l'exception toutefois de « l'aube de Naa Buuku », chantée au lever du jour en l'honneur de cet *orisha*, lequel est particulièrement en rapport avec la fécondité des femmes[3].

1. Je les ai enregistrés en 1958-1959 au cours d'une mission effectuée grâce au concours du C.N.R.S., de l'IFAN et de l'E.P.H.E., auxquels j'adresse ici mes remerciements.

2. *Cf.* Pierre VERGER, *Notes sur le culte des Orisa et Vodũ*, IFAN, Mémoire nº 51, Dakar, 1957.

3. Naa Buuku, plus souvent Nana Buruku, est un *orisha* passionnant à bien des égards et posant de multiples problèmes. Dans le grand ouvrage qu'on vient de mentionner, Pierre Verger lui a consacré plusieurs pages et a en outre réuni les textes qu'ont écrits à son sujet le comte von Zeck, Frobenius, P. F. Müller, Herskovits, le R. P. Bertho, le Rev. Geoffrey Parrinder, Paul Mercier et, pour le Brésil, Manuel Querino, Jacques Raymundo, Edison Carneiro et René Ribeiro. C'est à Pira, petit village *Itsha* (ou *Tsha*, ou *Sha*) que fut enregistrée cette aube, pour une Naa Buuku dont Verger parle page 272 en lui donnant son nom local de Buuku Atshokpo. Détail qui aurait échappé aux auteurs que l'on vient de citer, particularité de Buuku Atshokpo ? toujours est-il qu'il est interdit à la gardienne du culte de voir aucune lumière autre que celle du jour. Aussi vit-elle, la nuit, dans une obscurité totale. Il est

Nous examinerons d'abord les chants de sortie et en dernier lieu « l'aube de Naa Buuku », cette division correspondant à deux emplois tout à fait différents du chromatisme.

Les premières pièces nous mettent en présence d'un chromatisme mélodique, qui opère au niveau de la phrase musicale : la suite des intervalles chromatiques fournit son dessin à la mélodie. La dernière nous met en présence d'un chromatisme transpositeur, qui opère au niveau du discours : il fournit une échelle de transposition chromatique à une mélodie qui est, elle, diatonique.

Dans tous les cas l'échelle chromatique est associée ou juxtaposée à un système diatonique. Les exemples choisis sont destinés à montrer comment sont organisés ces rapports du chromatique et du diatonique et quelles formes musicales en résultent. Ces formes témoignent en effet d'une technique de la composition très remarquable, qui mériterait à elle seule de longs commentaires. Ce n'est pas le lieu de les faire ici. L'important est de souligner le fait qu'à une organisation chromatique des intervalles musicaux — organisation très inhabituelle, comme on sait, dans la musique dite primitive — correspond une composition également inhabituelle des formes musicales. Cette corrélation me semble être du même ordre que celle qui, dans notre musique occidentale, marque la frontière entre musique tonale et musique atonale.

Le répertoire : quêtes et actions de grâces. Les longues réclusions, pouvant durer entre trois mois et deux ans suivant les régions et les *vodũ*, que subissent les zélateurs du *vodũ* dans ce qu'il est traditionnel d'appeler des couvents, ont ceci de commun avec les retraites « en brousse » ou « en forêt » des initiations classiques de l'ouest africain, qu'une part importante du temps y est consacrée à l'apprentissage de chants et de danses qui devront être exécutés pendant la période de sortie. La première exécution en public a lieu au cours du *hũdetõ*, qui est la fête marquant la fin de la réclusion et la rentrée des novices dans le monde. Pendant les semaines qui suivent, celles-ci, par petits groupes de quatre ou cinq, parfois seulement par deux, mais jamais seules semble-t-il, parcourent les environs, visitent les parents, les amis, et surtout les marchés. Là, devant les éventaires, elles dansènt et chantent pour demander « de la nourriture ». Des offrandes leur sont faites, le plus souvent sous forme d'argent lorsque les choses se passent en dehors du marché, et elles remercient. Ces chants et danses sont appris et exécutés dans cet état d'hébétude qui a été souvent décrit[4] et qui n'est certainement pas sans rapport avec l'étrangeté de la musique.

interdit de venir la voir avec une lampe ou même d'allumer une lumière à proximité de sa case.

Je saisis l'occasion qui m'est offerte ici de remercier P. Verger non seulement de m'avoir indiqué Pira, mais encore de m'avoir chaudement recommandé la qualité de la musique qu'on y fait et en particulier l'intérêt des chants polyphoniques.

L'expression « aube de Naa Buuku », qui m'a paru commode pour désigner ce chant, n'est pas empruntée au vocabulaire *Itsha*.

4. A ce sujet, *cf.* : Pierre Verger, « Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux Cultes des *Orisha* et *Vodun* », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, t. XVI, nº 3-4, juil.-oct. 1954, série B, pp. 322-340. La photographie nº 3 est tout à fait représentative de l'état dans lequel se trouvent les novices qui ont chanté les *kpɛdido* dont il est ici question.

Le genre se subdivise en deux types correspondant l'un à la quête, ce sont les *nubiɔḍutɔ lɛ sĩ hã* (= qui demandent de la nourriture — eux — leurs chants), l'autre aux actions de grâces, ce sont les *kpɛdido* (= battements de mains) qui les suivent[5]. Tous deux partagent certains traits, mais demeurent tout à fait distincts. Les chants et danses de quête se caractérisent par leur division en deux mouvements successifs, le premier relativement long, le second plus bref et plus animé[6]. Les actions de grâces sont des pièces plus courtes. Pour les exécuter, les novices restent prosternées devant celui auquel elles s'adressent pour le remercier et l'honorer à la fois[7]. Certes les figures de la danse et les caractères musicaux du chant varient suivant les *vodũ* et aussi, pour un même *vodũ*, d'un couvent à un autre, mais le genre se définit par quelques traits permanents :

— le chant est exécuté par les danseurs eux-mêmes qui, peut-on dire, chantent leurs danses (il serait aussi vrai d'écrire : dansent leurs chants), de sorte que l'architecture du chant et le développement de la danse sont comme le décalque l'un de l'autre,
— il est *a capella*, et, sauf restriction de détails, homophone ; point d'instrument de musique, sinon le tintement très discret de quelques cauris cousus sur les pagnes ou portés en bracelet, et, bien entendu, les battements de mains dont l'organisation musicale est loin d'être indifférente,
— il est toujours, au moins en partie, en langue secrète (*hũgbe* = secret — voix),
— les danses sont toujours faites d'une suite de figures exécutées dans un ordre rigoureux,
— les pièces sont extrêmement courtes. La durée moyenne est d'une minute et demie à deux minutes pour les danses de quête, qui peuvent s'organiser en une « suite » plus ou moins longue ; d'une demi-minute pour les actions de grâces.

La place du chromatisme. — Mon propos n'est pas d'entreprendre une analyse minutieuse du chromatisme tel qu'il apparaît dans le répertoire chanté qui vient d'être sommairement défini, mais seulement d'en donner des exemples concrets, en montrant où il se place et sous quels aspects il se présente. C'est à quoi doivent

5. Westermann traduit *okpɛ́* par : Händekletschen als Zeichen der Anerkennung, des Dankes, auch der bescheidenen Bitte ; *okpɛ́dido* par : Danksagung (*Wörterbuch der Ewe-Sprache*, 1954, p. 417). Ici, le mot *kpɛ́dido* désigne à la fois les battements de mains et les chants auxquels ils sont combinés ou juxtaposés. Ce sont donc bien plus que des remerciements. En effet, les quelques textes dont j'ai pu obtenir la traduction — ils sont en langue secrète — indiquent qu'il s'agit là d'un rituel en vue de la multiplication des richesses. Ainsi celui de la partie b de la pièce VI : « Si tu prends quelque chose, cela deviendra de l'argent, si tu prends un argent cela deviendra deux argents, si tu prends deux argents cela deviendra trois argents, si tu prends trois... », continué jusqu'à dix et énoncé en yoruba.

6. La suite de deux mouvements enchaînés et contrastant l'un avec l'autre se retrouve dans des genres musicaux tout à fait étrangers à ceux dont il est ici question. Un travail qui s'y rapporte est actuellement en cours.

7. Un petit film tourné par Jean Rouch pendant que j'enregistrais le son, montre précisément le déroulement de la danse de quête et des actions de grâces. Le montage vient d'en être terminé.

servir, complémentairement au disque, les analyses et les transcriptions qui suivent, réduites au strict minimum et destinées à fournir au lecteur quelques points de repère qui lui permettent d'aller rapidement à l'essentiel lorsqu'il écoutera la musique elle-même. Nous examinerons d'abord un chant de quête, puis une série d'actions de grâces[8].

I. *Chant de quête.* — On l'a dit, ce genre de chant est étroitement lié — il est consubstantiellement lié, devrait-on écrire — à la danse. La première partie correspond à un certain type de figures chorégraphiques, la troisième à des figures tout à fait différentes. Quant à la seconde partie, celle qui est chromatique, je ne saurais dire à quels mouvements elle est liée : il n'est pas toujours possible d'enregistrer et de regarder à la fois. Les paroles de ce chant sont en langue secrète, *hũgbe*[9], mélangée de *fõ*. La transcription qui figure ci-dessous a été faite sans le secours d'aucun informateur, sans qu'aucun mot par conséquent ait pu être identifié. Elle ne représente pas autre chose que ce que peut entendre un étranger ayant une teinture de la langue du pays. Dénuée de toute valeur linguistique, elle est uniquement destinée à mettre en évidence la forme et, par-delà la forme, la place du chromatisme dans ce chant.

8. Ces pièces numérotées de I à VII proviennent de :

— I, II, III : Ouidah. — Les deux *hũsi* étaient l'une de Sakpata, divinité de la terre et maître de la variole, l'autre de Dan, divinité du serpent. Il est fréquent que les *hũsi* de ces deux *vodũ* soient formées ensemble et dans le même « couvent ». Celles-ci étaient venues de Ouidah à Porto-Novo pour y saluer des parents. C'est là que ces chants furent enregistrés.
— IV : Abomey. — Ces six *hũsi* étaient de Age, divinité de la chasse. Il est possible qu'il y en ait eu parmi elles une ou deux de Mawu ou de Lisa.
— V : Porto-Novo (banlieue). — Ces quatre *hũsi* étaient de *Adɔkunõ*, l'une des très nombreuses hypostases de Sakpata.
— VI : Mèdétènu (région de Alada). — Ces quatre *hũsi* étaient de Sakpata.
— VII : Dodjibata (région de Alada). — Quatre *hũsi* de Sakpata.

Comme on voit, Sakpata est particulièrement bien représenté ; il l'est même au détriment de la variété. C'est que recueillir ce genre de musique n'est pas toujours facile ; peu s'en fallut que d'y mettre trop de zèle ne m'ait valu d'être expulsé du Dahomey. On recueille donc ce qu'on peut, au hasard des rencontres parfois. D'autres chants de quête ont été enregistrés, d'un intérêt et d'une beauté exceptionnels. Il n'est pas opportun de les publier pour le moment.

9. On connaît mal, et pour cause, la question des langues secrètes dans le culte des *vodũ*, particulièrement pendant le temps que dure la formation des novices. Il n'est pas impossible qu'il y ait plusieurs langages différents — trois, m'a-t-on dit —, correspondant aux étapes successives du noviciat. *ohũ* (ton moyen, ton bas), veut dire à la fois sang, divinité et secret. *ogbe* (ton moyen, ton moyen) veut dire voix, langage. *hũgbe* (ton bas, ton moyen) est donc le langage, la voix, de la divinité — ou du secret, ce qui, au Dahomey, est très proche. *Cf.* R. P. J. Bertho, « Langues rituelles du Bas-Dahomey », *Notes africaines*, IFAN, nº 43, 1949, pp. 99-100.

Selon les informations obtenues pendant que cet article était sous presse, les premières parties des chants I et II seraient en langue *fõ*, hormis certains mots peut-être *maxi*. En revanche les secondes — celles qui sont chromatiques — seraient, elles, entièrement en « langue de couvent ».

diatonique

mélodique

a si a ḍe ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ ya ya si a ḍe ozõ
a si a ma ḍe mɛ ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ a si a ḍe ozõ nɛ ma yi xwe ma wa
si a ḍe ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ ya ya si a ḍe ozõ
a si a ma ḍe mɛ ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ a si a ḍe ozõ nɛ ma yi xwe ma wa
kpɛ so gba hũ gbo ohũ gbo ɛtõ ne ñi we te te lɔ nɛ da ma jo lo jɛ
hũ gbo ohũ gbo ɛtõ ne ñi we te te lɔ nɛ ña yi mɛ tɔ kɔ ni vɔvɔ ki mɛ lɔ
a si a ḍe ozõ

a si a ma ḍe mɛ ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ a si a ḍe ozõ nɛ ma yi xwe ma wa
si a ḍe ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ ya ya si a ḍe ozõ
a si a ma ḍe mɛ ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ si a ḍe ozõ ne ma yi xwe ma wa
kpɛ so gba hũ gbo ohũ gbo ɛtõ ne ñi we te te lɔ nɛ da ma jo lo jɛ
hũ gbo ohũ gbo ɛtõ ne ñi we te te lɔ nɛ ña yi mɛ tɔ kɔ ni vɔvɔ ki mɛ lɔ
a si a ḍe ozõ

a si a ma ḍe mɛ ɔtɔ wɛ nɛ mi yõ a si a ḍe ozõ nɛ

chromatique

ma ji vi jo tũ tũ mɔ tɔ lɔ
ma ji vi jo tũ tũ mɔ tɔ lɔ
nɛ ma ɛ ma ka va na ka nu
no tɔ lɔ e to kɔ tɔ yi to

parlando

rythmique

ki ta ga la gi ña ge lɛ ki ta ga la ka ña ge lɛ ki to hũ
ya ge le ki ta ge lɛ ki ña ge le ki to hũ
ya ge le ki ta ga la ka ña ge le ki to hũ
ya ge le gi ña ge lɛ gi ña ge le ki to hũ
ya ge le ki ta ga la cɛ

e wa wu e... e wo ki no we....

TABLEAU I.

La disposition de ce texte est destinée à mettre en évidence les récurrences et la place qu'elles occupent, ainsi que les ajouts et les tronquements. Tous les éléments identiques sont donc placés les uns sous les autres. Il s'ensuit que parfois les lignes sont discontinues ou ne commencent pas à la marge. Pour la lecture, on ne tiendra compte ni des blancs ni des espaces. (Face A, I.)

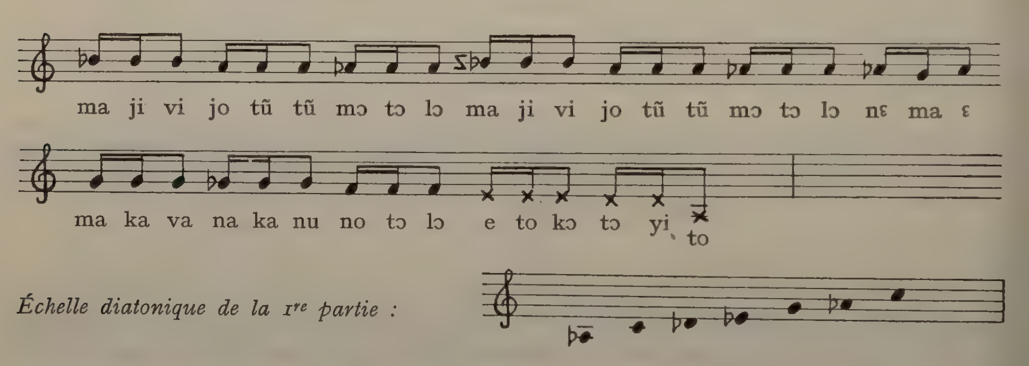
Nous sommes ici en présence d'une forme stricte et fermée dont le développement obéit à un schème structurel que le texte rend, espère-t-on, tout à fait évident. Que cette forme soit stricte, l'examen de sa structure le démontre assez et la seconde pièce (II), chantée aussitôt après celle-ci, le confirme abondamment : elle est bâtie sur un schéma en tous points identique ; hasard ? elle dure le même temps à cinq secondes près : 1′ 32″ contre 1′ 37″.

Examinons-en rapidement la première partie. La seconde ligne n'est que la reprise de la première, avec certains ajouts et, pour ce qui est de la musique, quelques variantes. Énoncées une seconde fois, ces deux lignes forment la première moitié de la strophe dont la seconde moitié est elle aussi faite de deux lignes, la deuxième reprenant la première avec un ajout et en tronquant le début. La strophe se termine par une reprise, celle de la deuxième partie de la première ligne. Cette strophe est bissée très exactement, à ceci près que le texte est repris à la seconde ligne seulement, nouvelle marque d'un style qui aime l'ordre et la symétrie, mais

à condition d'y pouvoir faire des entorses. Cette strophe est reprise une troisième fois, mais le texte est abandonné après le mot *nε*, en dehors de toute césure par conséquent. J'ai la conviction qu'il s'agit là d'une erreur de la part d'une des chanteuses ou en tout cas d'un défaut d'entente entre elles deux. Il serait trop long de le démontrer ; cela importe peu d'ailleurs.

La seconde partie est d'une structure tout à fait différente — nous allons le voir tout à l'heure — de même que la troisième. Cette dernière met en jeu une technique du chant que les Gũ nomment *atyagbe*. Les mots ne sont que des syllabes sans signification. Il me paraît vraisemblable que ceci doit beaucoup aux formules mnémoniques qu'utilisent les tambourinaires pour apprendre ou enseigner les batteries[10].

S'il a paru utile de consacrer quelques lignes à la forme de ce chant, bien que les problèmes de forme ne soient pas dans notre propos, c'est parce que le chromatisme auquel on a affaire ici se situe à un moment très particulier. Il apparaît à la seconde partie, qui est la plus courte des trois et qui forme transition entre les deux autres. La première en effet est chantée, son intérêt est d'abord mélodique ; la troisième est *parlando*, son intérêt est d'abord rythmique. L'organisation rythmique de la partie chromatique — celle du milieu — est à mi-chemin entre celle de la première partie et celle de la troisième : plus marquée que celle-là, moins marquée que celle-ci. Il en va de même de son organisation mélodique. Quant à l'utilisation du chromatisme, elle est simple et se réduit à une descente par degrés conjoints, sur un rythme d'anapeste :



Comme l'indique cette échelle, le diatonique de la première partie — auquel succède le chromatisme ci-dessus — est un système pentatonique à demi-tons.

TABLEAU II.

Comme on voit, cette partie chromatique constitue ainsi une sorte de pont entre le diatonique, où les intervalles sont nettement affirmés, et le *parlando*, où les intervalles sont au contraire très estompés.

10. On trouvera un exemple de ces formules à la dernière plage de la face II du disque *Musique des Princes*, MC. 20.093.

J'ai recueilli deux autres exemples de chromatisme descendant très proche de celui que nous venons de voir et utilisé, lui aussi, pour une partie courte et de transition. L'un à Abomey, chanté par les mêmes *hũsi* que celles de la pièce IV, appartient à un répertoire un peu en marge de celui que nous examinons ici et qu'on pourrait dénommer « jeux des *hũsi* » ; les formes enfantines (rondes, comptines, etc.) y abondent, ce qui n'est pas surprenant. L'autre à Porto-Novo, pendant une cérémonie funéraire[11]. Il apparut au cours d'une longue suite de chants exécutés par des petites filles groupées en une « société » invitée à la fête pour lui donner de l'éclat et distraire les convives. Rien de funéraire, rien de rituel même, dans ce chant qui était de pur divertissement et qui constitue ainsi le seul exemple que je connaisse de chromatisme profane. On reviendra plus loin sur ce point.

Le chant II qui fait suite à celui que nous venons de voir a été retenu pour montrer la permanence des traits que l'on a dégagés à propos du premier.

Les actions de grâces (III) qui suivent sont en quelque sorte la conclusion de ces deux danses de quête. Elles ont été chantées immédiatement après. Les trois pièces forment ainsi un tout que l'on peut considérer comme représentatif du genre.

De tout ceci il paraît important de retenir les faits suivants : le chromatisme est ici étroitement lié à la forme ; il y assume une fonction très nette, peut-être en rapport avec le texte ou avec la symbolique des gestes ; il détermine dans le cours du chant un changement de système qui n'est pas une métabole au sens où l'entendait Constantin Brailoïu[12] et qu'il conviendrait peut-être de nommer tout simplement modulation, phénomène rarissime en matière de musique « primitive » ; inséré dans une forme musicale bien établie, il est lui-même caractérisé par une série d'intervalles bien affirmés, il est un système.

III à VII. *Actions de grâces.* — Cette suite de *kpɛdido* sera examinée en bloc, d'abord pour le chromatisme, ensuite pour la forme. (Voir tableau p. 41.)

Le chromatisme se présente dans cette série de pièces sous un aspect différent de celui que nous venons de voir. Plus instable, plus diffus, il est lié à une émission très particulière de la voix qui contribue à rendre difficile l'appréciation exacte des intervalles[13]. En fait, il est partout présent et l'on peut dire, sans qu'il y ait contradiction dans les termes, que les grands intervalles eux-mêmes (tierces, quartes, cf. : III *a* et *c ;* IV *b*, *b'* et *c* ; V *a* et *c*) sont chromatiques, tant on glisse d'un son à l'autre de façon continue. On y module en somme un continuum sonore en intervalles plus ou moins grands. Les rapports de consonance sont ainsi totalement absents de ces pièces et c'est ce qui leur donne un caractère atonal.

En écoutant ces chants, en examinant leurs transcriptions, on verra que les « petits » intervalles sont de loin les plus nombreux. Dresser leur inventaire, pré-

11. Cette cérémonie funéraire a fait l'objet d'une communication aux Colloques de Wegimont, en septembre 1960. Elle sera prochainement publiée.

12. C. Brailoïu, « Un problème de tonalité (La métabole pentatonique) », *Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à Paul-Marie Masson*, pp. 63-75.

13. Cette émission, cette qualité indéfinissable de la voix est certainement en rapport avec l'état d'hébétude où se trouvent les *hũsi*. Est-elle l'expression conventionnelle de cet état, en est-elle au contraire la conséquence ? c'est évidemment ce qu'on ne sait pas.

ciser leurs valeurs serait une longue besogne, pour des résultats bien incertains. Je crois plus utile de signaler brièvement deux aspects marquants de ce chromatisme :

— le mouvement d'oscillation autour d'un son, vers le demi-ton supérieur puis vers le demi-ton inférieur et vice versa. Il se présente sous divers aspects et avec des durées différentes en IV *a*, V *a* (dernière partie) et *b* (première partie), et VI *a*,
— la descente par degrés conjoints sur laquelle se termine la pièce V (fin de *c* et *d*),

La forme — car toutes ces pièces bien que différentes les unes des autres ont une certaine forme commune — est remarquable par :
— l'extrême disparité des éléments successifs qui s'enchaînent pour constituer ces pièces et l'impression d'unité très marquée qui se dégage cependant de chacune d'elles,
— la concision, la brièveté, le caractère très fugitif du dessin mélismatique,
— l'utilisation de symétries en miroir (première partie de III *c ;* dernière partie de IV *c*),
— le dosage soigneusement calculé des changements de dynamique. Les trois dernières incises de VII en sont un bel exemple.

Tout cela fait immanquablement penser à Webern.

La succession des unités chantées, des formules récitées en *parlando* et des battements de mains est un trait constant de ce répertoire. Il tient à la fonction même de ces pièces où l'on récite, comme je l'ai dit plus haut, des paroles tout imprégnées de valeur magique. Les battements de mains ont aussi une vertu particulière. Quant aux unités chantées elles ont certainement une signification. Sur ces deux derniers points il m'est impossible malheureusement de rien dire, non plus que de cette curieuse intonation ascendante par laquelle se terminent trois de ces pièces et qui est spécifique du *kpɛdido*. Quoi qu'il en soit, l'ensemble de ces traits détermine un genre musical bien défini (on pourrait parler d'une « forme *kpɛdido* ») ; retenons-en que chromatisme et atonalité y sont étroitement associés.

VIII. *Aube de Naa Buuku.* — Ce chant est entonné à l'aube du jour qui, dans la semaine, est consacré à Naa Buuku, c'est-à-dire tous les quatre (?) jours. Les femmes vouées à cet *orisha* se réunissent (le jour où eut lieu l'enregistrement elles étaient une quinzaine) à proximité d'un arbre consacré et d'une sorte d'autel, forment un cercle autour d'une aire de terre battue, toutes faisant face au centre, et chantent en se déplaçant très doucement d'un pied sur l'autre de sorte que le cercle tourne lentement et presque imperceptiblement sur lui-même. Une femme fait entendre la première partie de la phrase mélodique, les autres lui répondent en chœur, puis c'est le tour de la suivante. Toutes deviennent ainsi tour à tour et pour une seule fois la soliste. Le cercle fermé, elles recommencent. Le jour où j'en fus le témoin le chant dura une dizaine de minutes[14]. L'extrait qui compose

14. Après une longue interruption, il y eut une musique et des danses d'un caractère entièrement différent de cette « aube » et qui ne présentent pour nous, ici, pas d'intérêt.

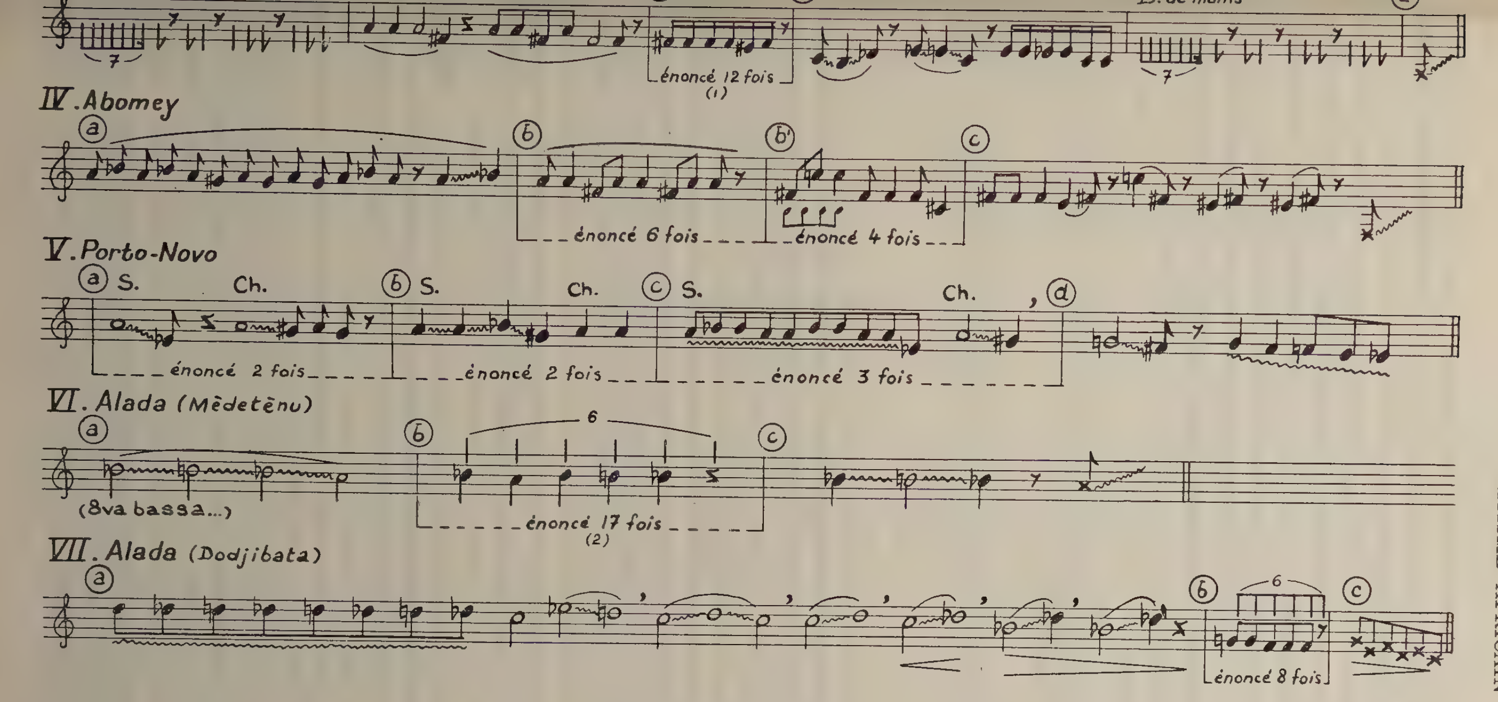


TABLEAU III.

1. *Énoncé avec des variantes et en baissant progressivement de ton.*
2. *Énoncé avec des variantes.*

N. B. Ces transcriptions doivent être considérées comme des schémas destinés à dégager des formes et non à préciser des rapports de hauteurs, d'intensités et de durées. Intentionnellement, les valeurs rythmiques sont indiquées sans référence à aucun cadre. Elles expriment des durées relativement longues, moins longues, brèves ou plus brèves. De même rien ne précise la nature exacte des intervalles.

Une musique donnée peut être considérée sous bien des angles différents. A chaque type d'analyse que l'on désire en faire doit correspondre, croyons-nous, une technique particulière de transcription, dégageant les caractères auxquels on s'attache et laissant les autres dans l'ombre. La division en unités successives désignées par des lettres encadrées ne correspond à aucune analyse mélodique. Pour chacune de ces pièces, certains fragments sont répétés, d'autres ne le sont pas ; c'est sur la répétition — ou l'absence de répétition — qu'est fondé notre découpage. Lorsqu'une suite de sons est énoncée à deux ou plusieurs reprises, avec ou sans variante, elle est considérée comme une unité. Corollairement, une suite de sons énoncée une seule fois, quels que soient sa longueur et le nombre apparent de ses articulations (notamment les silences) est considérée elle aussi comme une unité. Cette façon de faire n'est pas proposée comme un modèle ; simplement il semble que dans le cas qui nous occupe elle soit appropriée à la musique analysée et permette de mettre en évidence sa structure.

la huitième pièce du disque en représente donc les trois quarts. Le chant s'interrompt quelques instants, mais l'enregistrement, lui, est ininterrompu. Le début de cet extrait se situe à la deuxième reprise du chant tel qu'il fut exécuté et sa fin peu avant la fin véritable. Le découpage choisi permet d'entendre par trois fois l'exposition du chant, c'est-à-dire le déroulement de cette lente descente chromatique au cours de laquelle le même thème est transposé, à chaque énoncé, un peu plus bas. Il est commode et, je crois conforme à la réalité, de parler ici de chromatisme « transpositeur ». En effet le thème lui-même est diatonique et c'est la manière dont il est transposé[15] légèrement plus bas à chaque énoncé successif qui constitue le chromatisme de cette musique.

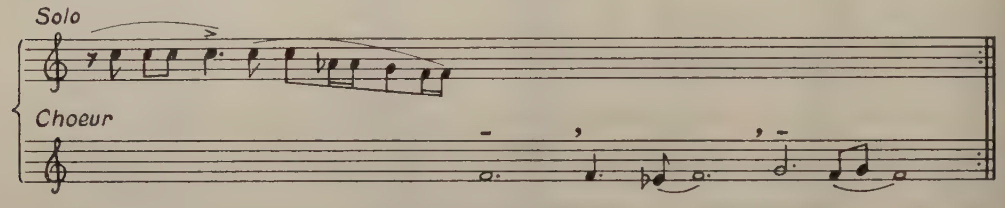


TABLEAU IV.

Mais s'agit-il véritablement de transposition ? Le point mérite d'être discuté pièces en mains, car on peut interpréter cette descente progressive ou bien comme l'effet d'une recherche délibérée ou bien au contraire comme le résultat d'une conduite involontaire. Dans la première hypothèse, il s'agirait d'une sorte d'architecture en terrasses, le chant passant successivement par tous ses niveaux. Je n'en connais pas d'autre exemple. Dans la seconde, il s'agirait tout simplement d'un abaissement progressif du ton dans le courant du chant, comme on l'observe fréquemment lorsque les chanteurs sont mauvais ou fatigués. Cette dernière hypothèse est exclue. Les femmes Itcha sont, avec les femmes pygmées du Congo, les plus belles chanteuses de polyphonies que j'ai jamais entendues en Afrique. Il reste cependant à démontrer que la première hypothèse correspond bien à la réalité.

On remarquera que :

1° Cette architecture en terrasses s'est reproduite à quatre reprises en l'espace d'une dizaine de minutes. C'est ce que schématise le dessin ci-dessous, p. 43.

2° Au tout début du chant[16], la musique commence par le chœur, qui entonne

15. « Simple transpositions of motive occur in quite primitive cultures », écrit Marius Schneider (*New Oxford History of Music, Ancient and Oriental Music*, London, 1957, p. 18) qui poursuit : « The Australians, the Marind-anim of New-Guinea, and the inhabitants of the Torres Straits use a model in which a short motive descends stepwise at each repetition. » La transposition par degrés descendants qui nous occupe, sans être fréquente, n'en a donc pas moins des précédents. Ce qui fait son originalité, c'est le chromatisme obstiné de la descente. On ne trouve en effet rien de comparable dans l'exemple noté auquel renvoie l'auteur (n° 17, p. 62).

16. Le début ne figure pas dans le disque. Reproduire la totalité du chant eût été impossible. On a choisi d'en donner la meilleure partie, ce qui n'est jamais le cas du début pour des musiques de ce genre. Il faudra donc nous croire sur parole...

son thème sur ce qui est approximativement un *ré* (tierce au-dessous du *fa* de notre transcription). Aussitôt après intervient la soliste. Pour lui répondre, le chœur entonne son thème plus haut, cette fois, qu'il ne l'était précédemment, c'est-à-dire sur un *mi*. C'est à partir de cet énoncé que commence la lente descente. Cette montée du ton au début, pour prendre le départ en quelque sorte, est révélatrice d'une conduite parfaitement délibérée : c'est le seul cas, dans toute la durée du chant, où le chœur monte d'un ton.

3° L'interruption du chant à la fin de la reprise III (qui est la deuxième dans le disque)est elle aussi significative. Après le dixième énoncé du thème les femmes, pour une raison inconnue, s'arrêtent de chanter, bavardent quelques instants, puis recommencent. Or elles reprennent le chant *exactement là où elles l'avaient*

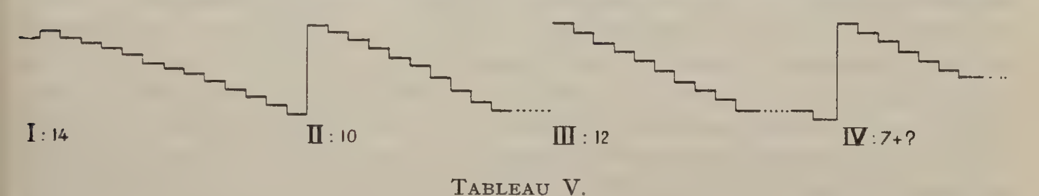


TABLEAU V.

Aube de Naa Buuku. Pour les reprises II, III et IV, ce chant — de forme responsoriale : solo/chœur de femmes — est entonné au début à la hauteur indiquée approximativement au tableau IV. Graduellement, à chaque énoncé successif il est exposé un peu plus bas. Au dixième énoncé de III le chœur chante un ré bémol. C'est sur ce ré bémol qu'il reprend après une brève interruption. La descente se termine au douzième énoncé sur le do. En d'autres termes, la descente par transposition chromatique couvre une quarte et s'est effectuée en douze étapes, ce qui fait une moyenne d'un peu moins d'un quart de ton pour chaque degré.

Les chiffres arabes indiquent le nombre des énoncés pour chacune des quatre reprises. Les pointillés marquent les interruptions du chant. Les reprises II, III, IV sont celles qui figurent dans le disque. (L'enregistrement original est interrompu pendant la IVe reprise, au 7e énoncé. On ne sait donc pas de combien d'énoncés a été véritablement composée cette reprise.)

laissé. Les deux énoncés suivants continuent à suivre la pente chromatique, puis c'est la reprise en haut du registre.

4° Ce passage du bas du registre au haut du registre, cette dénivellation, en somme, entre le dernier et le premier niveau des terrasses successives, n'est pas non plus laissé au hasard. Lorsque la soliste, rompant brusquement avec le mouvement continu de descente, prend le chant en haut du registre, elle le fait à l'octave supérieur de la dernière note du chœur. Ce saut d'octave n'est évidemment pas fortuit. Il l'est d'autant moins que le rapport constant entre la soliste et le chœur est un rapport de quinte.

5° Le moment où se produit la baisse de ton est lui aussi significatif. C'est le chœur qui en a la charge et c'est souvent pendant les valeurs longues qu'il fait entendre, que cette baisse se produit. On sent alors très bien qu'elle est calculée. Lorsque le chœur a entonné un énoncé nettement plus bas que ne l'était le précédent, cette baisse de ton pendant une valeur longue ne se produit pas.

Cette suite de remarques aura, je l'espère, convaincu le lecteur du caractère soigneusement calculé de cette descente chromatique. Certes les degrés de cette

descente, les niveaux de ces terrasses sont aussi inégaux que les dalles d'une voie romaine. Ils n'en sont pas moins maniés avec art. Surtout, l'obstination de ce cheminement insensiblement descendant est le signe d'une conduite musicale parfaitement maîtrisée, exploitant systématiquement la continuité de l'espace sonore.



En 1956, Constantin Brailoïu publiait[17] un extraordinaire document musical recueilli à Formose chez les aborigènes Takasago, le *chant rituel pour les semailles du millet.* Il écrivait à son sujet : « Rien de plus extravagant, selon toutes nos notions musicales, n'a sans doute jamais frappé une oreille européenne : on n'y déchiffre aucune échelle, aucun rythme, aucune forme, aucun principe de conduite vocale définissable ». Certes, les documents que nous publions aujourd'hui ne méritent pas d'être pareillement qualifiés d'extravagants. S'ils peuvent néanmoins se comparer au chant formosan, c'est parce que, comme lui, ils révèlent un aspect très peu fréquent de la musique dite primitive. Eux aussi en effet nous mettent en présence d'une utilisation systématique de petits intervalles — disons de chromatisme[18].

Dans le cas de Formose, ce chromatisme est assez comparable à ce qu'on obtiendrait d'une sirène dont le régime irait en s'accélérant graduellement par paliers très rapprochés. Il est par conséquent presque continu et ne donne naissance qu'à des intervalles souvent bien plus petits que le demi-ton.

Les références au chromatisme dans la musique primitive sont rares ; plus rares encore les documents publiés sous forme enregistrée et qui permettent de juger sur pièces. En ce qui concerne l'Afrique, les deux seuls qui existent à ma connaissance[19] sont d'une part l'extraordinaire cri de la femme Ilé (Congo) recueilli par H. Pepper[20], de l'autre un des chants pour Sakpata recueilli à Porto-

17. Collection Universelle de Musique Populaire Enregistrée. Unesco, Musée d'Ethnographie de la ville de Genève. Disque 21, face I a.

18. Constantin Brailoïu avait évité d'utiliser le mot *chromatisme* à propos du document formosan. Si je n'hésite pas à l'employer pour qualifier ces musiques africaines — et par ricochet celle de Formose — c'est qu'il faut bien donner un nom aux choses et que, de surcroît, celui-ci convient, me semble-t-il, assez bien. Chez nous, il désigne un système où s'organisent en une série une suite de petits intervalles, des demi-tons. Sa signification chez les anciens Grecs était différente, mais le trait essentiel de ce qu'il dénommait était de comporter aussi de petits intervalles. Il est utilisé ici pour désigner des systèmes caractérisés, eux encore, par la petitesse des intervalles. Il n'est donc pas détourné du sens que lui a donné l'usage et qui est le seul qui compte puisque de toutes façons il est parfaitement impropre. Que les valeurs des intervalles qu'il recouvre dans le cas présent ne soient égales ni aux nôtres ni à celles des Grecs importe peu. Ce qui est important c'est de qualifier d'un mot une organisation des sons qui s'oppose à l'échelle diatonique et c'est ce que *chromatisme* me semble très bien faire.

19. Mais peut-être y en a-t-il d'autres. Le temps m'a manqué pour faire des recherches systématiques et je n'ai utilisé que des matériaux à portée de main.

20. H. Pepper, *Anthologie de la vie africaine*, Ducretet-Thomson, disque 2, face 2, plage I.

Novo par C. Tardits[21]. Le cri de la femme Ilé ressemble, *grosso modo*, à ce que produirait une sirène accélérant puis ralentissant régulièrement, mais le son, coupé d'interruptions régulières et très brèves, est saccadé. On parcourt ainsi les degrés très rapprochés d'une échelle chromatique étendue et tour à tour montante et descendante.

André Schaeffner m'autorise à faire état — et je l'en remercie très vivement — d'une observation qu'il a faite chez les Kissi, en Guinée, pendant l'exécution d'un chant d'initiation par des jeunes filles. Alors que le chœur des initiées faisait entendre une polyphonie diatonique en parties parallèles, subitement une voix raya en quelque sorte l'espace sonore, obliquement, commençant dans l'aigu et descendant de manière très lente et très continue, comme une sirène qui ralentirait progressivement, jusqu'au plus bas de son registre. Ailleurs, chez des femmes Malinké, mais en bordure du pays Toma, André Schaeffner rapporte qu'il eut l'occasion d'entendre d'autres formes de chromatisme, tout à fait différentes de celle qui précède.

En ce qui concerne le Dahomey, les pièces que nous venons d'examiner nous amènent à distinguer plusieurs aspects du chromatisme. Pour certaines, les deux premières notamment, les degrés nettement établis forment une véritable échelle chromatique où les intervalles ont sensiblement la valeur d'un demi-ton. Pour d'autres (les *kpɛdido*) les intervalles sont moins stables et souvent plus petits ; parfois on pourrait parler en simplifiant de quarts de tons. Une des pièces enfin, l'aube de Naa Buuku, met en œuvre des intervalles qui sont, par leur petitesse et par la manière dont ils sont traités, proches de ce continuum sonore[22] qui caractérise de façon si étonnante la musique de Formose.

Congo, Dahomey, Guinée, dans tous les cas le chromatisme se trouve lié à des rites d'initiation ou à des cultes faisant appel à des phénomènes de possession. En ce qui concerne Formose, le *chant pour la croissance du millet* est, écrit C. Brailoïu, « confié à six hommes qui viennent de passer plusieurs jours à se purifier, conformément aux prescriptions ancestrales. Le patriarche commence une prière : on a placé du millet par terre et on lui ordonne de germer et de mûrir. Levant alors les bras, les six choristes magiciens se mettent à tourner à petits pas autour du grain et chantent sur l'unique voyelle *o* leur stupéfiante incantation... ». Si imprudents que soient les rapprochements de cet ordre, il est impossible de ne pas relever que pour le chant de Naa Buuku — divinité liée, nous l'avons dit, à la fécondité des femmes — les chanteuses, un bras replié au-dessus de la tête, sont disposées en cercle et tournent elles aussi à petits pas. Chromatisme d'une part, initiation, possession, rites de fertilité de l'autre, il y a là une série de corrélations troublantes. Un seul exemple y échappe, celui du chromatisme profane auquel j'ai fait allusion plus haut. Or on a le droit d'y voir le cas typique d'un passage du sacré au profane suivant le processus bien connu qu'est la dégradation progressive de la fonction du jeu...

21. Il s'agit de l'avant-dernière pièce de la face 2 du disque *Invocations à Sakpata*, Musée de l'Homme, LD 17. Cela appartient au domaine dont j'ai parlé plus haut, nous n'y reviendrons donc point. J'ai signalé l'importance de ce document dans une note à paraître parmi les *Actes du VIe Congrès des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*.

22. Voir à ce sujet la fin de l'article de Pierre Boulez sur le chromatisme, dans l'*Encyclopédie de la Musique*, Fasquelle, t. I, Paris, 1958.

Mais c'est en ce qui concerne le problème fondamental de la formation des systèmes musicaux que ces exemples de chromatisme donnent le plus à penser. Formose, Afrique, qu'il s'agisse dans les deux cas de musique non point instrumentale mais bien vocale renforce considérablement la portée des faits : nous voici très loin des intervalles « naturels », des rapports « simples », des « fanfares » que l'on considère trop souvent encore comme les bases sur lesquelles se seraient universellement édifiées les échelles musicales chantées. Rien de « naturel » ne peut être invoqué pour rendre compte de ce chromatisme et de ces aspects si divers[23]. Il faut donc bien admettre qu'il est le résultat d'une recherche voulue et d'une appréciation consciente des effets musicaux obtenus par de faibles variations de la hauteur des sons. Que cette recherche soit attestée à un stade très archaïque[24] et en marge de toute musique de haute culture[25], voilà qui méritait de retenir l'attention. Cela contribue à démontrer que la musique n'est pas et n'a sans doute jamais été aussi étroitement conditionnée qu'on a voulu le croire par des impératifs physiologiques ou acoustiques. Comme toutes les institutions humaines, elle est culture autant, sinon plus, que nature. Si la nature lui impose ses lois — et comment en serait-il autrement ? — c'est de façon moins directe, moins mécanique, bref moins simple qu'on n'a pu le penser.

Continu/discontinu, chromatique/diatonique, *parlando/cantando*, atonal/tonal[26], cette série d'oppositions définirait-elle deux catégories fondamentales de l'organisation des sons musicaux ? Données avec la musique, opposées mais complémentaires, elles seraient dans des rapports d'incessante dialectique qui expliqueraient peut-être, en partie, l'extraordinaire variété des systèmes musicaux dans le temps et dans l'espace.

S'il en était ainsi, peut-être l'atonalité dodécaphonique se rattacherait-elle, pour la plus grande surprise de ses zélateurs, à l'une des deux sources immémoriales de la musique.

23. Rien sinon, bien entendu, l'imitation des bruits de la nature, souvent chromatiques, celle d'instruments comme le rhombe, chromatique parfois lui aussi, ou plus simplement encore le mouvement tout à fait naturel d'une voix qui module la hauteur suivant une courbe régulièrement croissante ou décroissante — le gémissement en est un exemple. Mais ce n'est pas à ce « naturel »-là que se réfèrent les théories auxquelles on fait allusion ici.

24. Il n'est pas question de confondre le niveau culturel des Takasago avec celui des *Fõ*, des *Gũ* et des *Itsha* du Dahomey. Si nous parlons néanmoins de stade archaïque sans préciser davantage, c'est qu'africaines ou formosane ces musiques sont également associées à des rites et à un contexte garants du caractère très « primitifs » de ces répertoires.

25. Par « musique de haute culture » j'entends toute musique que sous-tend une doctrine organisant non seulement les rapports du son avec le monde (mythes, symboles, valeurs magiques, etc.), mais encore ceux des sons entre eux. En un mot, toute musique derrière laquelle se profile une réflexion sur la physique du son, une acoustique.

26. L'emploi des mots « tonal » et « atonal » n'implique — est-ce la peine de l'écrire ? —, pour les musiques dont on vient de parler, aucune référence à des fonctions harmoniques, à la tonalité. A strictement parler, il vaudrait mieux dire « modal » et « amodal ». Ce dernier néologisme n'a pas paru nécessaire à Marius Schneider lorsqu'il a écrit, par exemple : « There is no evolutionary relationship between tonal and atonal music. Both forms occur very early side by side » (*op. cit.*, p. 30). On suivra d'autant plus volontiers son exemple que sa formule exprime admirablement, comme on voit, une partie des idées proposées ici.

LE MARIAGE ENTRE ALLIÉS DANS L'ANGLETERRE CONTEMPORAINE*

par

SYBIL WOLFRAM

Les seuls changements importants survenus, depuis la Réforme, dans le système anglais des prohibitions du mariage concernent la levée de certaines restrictions au mariage entre alliés. On sait que le premier de ces changements, la légalisation du mariage entre un homme et la sœur de sa femme décédée, ne fut acquis qu'à la suite d'une longue discussion. La proposition de loi, présentée au Parlement en 1842, ne fut adoptée par les deux Chambres qu'en 1907[1], c'est-à-dire quelque 65 ans plus tard. Pendant 46 de ces 65 années, elle fit l'objet, au Parlement, de discussions approfondies ; elle devait passer dix-huit fois en seconde lecture à la Chambre des Communes avant d'être ratifiée. Le second changement, la légalisation, en 1921, du mariage entre un homme et la veuve de son frère ne devait soulever, en revanche, presque aucune discussion. Il ne s'agissait d'ailleurs que d'un amendement à la loi primitive ; son but était de « faire cesser l'anomalie de la loi actuelle qui interdit le mariage avec la veuve du frère bien que le mariage avec la sœur de la femme décédée soit légal »[2]. Dix ans plus tard la légalisation du mariage d'un homme avec, d'une part, les tantes ou les nièces de sa femme décédée, et d'autre part, les veuves de ses neveux et de ses oncles rencontra une opposition plus forte, mais n'en fut pas moins acquise après seulement six séances de brefs débats[3]. De la rapidité avec laquelle se succédèrent ces modifications, et du fait que les deux lois finalement votées constituèrent des amendements à la loi primitive, nous conclurons à un rapport étroit entre elles.

Radcliffe-Brown, au cours de son analyse des débats parlementaires sur la proposition de loi tendant à autoriser le mariage avec la sœur de la femme décédée,

* Je tiens à remercier M. le Professeur L. Dumont dont les conseils et les remarques m'ont beaucoup aidée dans la mise au point de cet article.

1. La Loi sur le mariage avec la sœur de la femme décédée, 1907, 7 Edw 7 c 47.
2. La Loi sur le mariage avec la veuve du frère décédé, 1921, 11 & 12 Geo 5 c 24.
3. La Loi sur le mariage (Les degrés de parenté prohibés), 1931, 21 & 22 Geo 5 c 31.

souligna un aspect important de la controverse : la question des rapports entre un homme et sa belle-sœur[4]. Il ressort, cependant, de l'étude des débats et des brochures publiées à leur propos que les défenseurs de la proposition de loi étaient les seuls à désirer limiter la discussion à cette question. Leurs adversaires ne cessèrent jamais, pour leur part, de faire valoir que les prohibitions anglaises du mariage étaient à ce point systématisées qu'il paraissait impossible d'opérer un changement qui n'affecterait qu'un seul cas. Selon Radcliffe-Brown, les documents de la controverse prouvent que l'opposition au mariage avec la sœur de la femme décédée « est beaucoup plus une affaire de sentiment que de raison. On y voit simplement quelque chose de choquant »[5]. Si l'on s'en réfère aux déclarations des contemporains, cette remarque risque de nous induire en erreur. Les adversaires de la proposition de loi n'ont, en fait, jamais cessé de déplorer l'absence de principes chez ses défenseurs et ceux-ci, de leur côté, se sont toujours amèrement plaints que leurs adversaires fondaient « des statuts sur la logique ».

L'étude de la manière dont les prohibitions anglaises du mariage, rappelées en détail au cours des débats, se sont constituées en système, nous permettra d'appréhender clairement les éléments de la controverse et le rapport entre les différents changements survenus au cours de ce siècle ; elle suggérera également une démarche qui pourrait se révéler féconde pour l'étude comparée des réglementations matrimoniales.

I

La Réforme introduisit deux changements importants dans les prohibitions anglaises du mariage. Premièrement, on cessa d'accorder des dispenses autorisant les mariages dans les degrés prohibés et, deuxièmement, le nombre des parents entre lesquels le mariage demeura interdit fut très sensiblement réduit : l'affinité spirituelle ne constitua plus un empêchement au mariage et le mode de computation des degrés de parenté, ainsi que le nombre de degrés empêchant le mariage entre parents consanguins ou alliés, se trouvèrent également modifiés.

L'Église catholique romaine interdisait le mariage jusqu'au quatrième degré de consanguinité ou d'affinité[6]. Le nombre de degrés entre deux individus était déterminé par le nombre de générations qui les séparaient de leurs ancêtres communs. Dans le cas d'individus appartenant à des générations différentes, le degré de parenté entre eux correspondait au nombre de générations qui séparaient des

4. A. R. Radcliffe-Brown et D. Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950, pp. 62-63.

5. *Loc. cit.*

6. Ces prohibitions, en vigueur depuis 1215, furent maintenues jusqu'en 1918. (Voir C. E. Smith, *Papal Enforcement of some Medieval Marriage Laws*, 1940, p. 21 ; l'Église d'Angleterre, *Kindred and Affinity as Impediments to Marriage*, 1940, 38 ff ; et les Canons 1076-1077 du *Codex Juris Canonici* (1918).)

ancêtres communs celui qui en était le plus éloigné. Les frères et les sœurs d'un même père étaient donc parents au premier degré, tandis que les cousins germains, les oncles et les nièces, les tantes et les neveux l'étaient tous au second degré de consanguinité. Un individu se trouvait vis-à-vis des parents de son conjoint dans une relation d'affinité, dont les degrés étaient comptés de la même façon que ceux de la relation de parenté de ce conjoint avec ses consanguins. Il était donc dans le premier degré d'affinité avec les frères et les sœurs de son conjoint et dans le second avec les cousins germains de celui-ci.

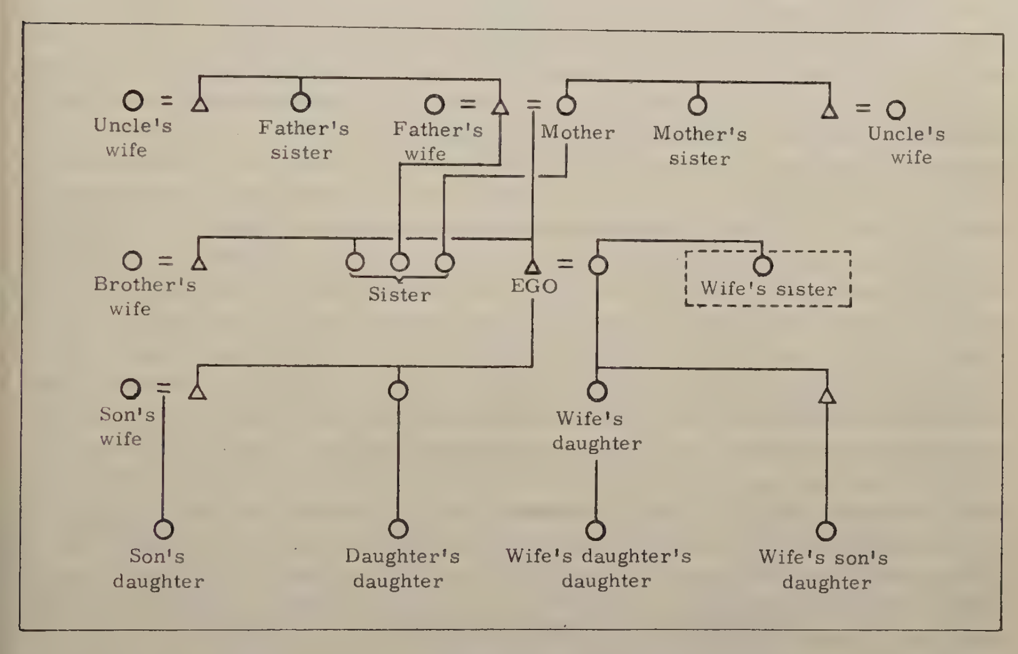


FIG. I. — *Les parents prohibés selon le Lévitique.*

Selon les prohibitions énoncées dans le Lévitique et reprises dans les premières ordonnances d'Henri VIII, un EGO masculin n'a le droit d'épouser aucune des femmes indiquées sur le schéma. L'interdiction concernant la sœur de la femme décédée figure dans les ordonnances, mais non dans le Lévitique.

Les ordonnances d'Henri VIII se conformaient aux prohibitions du mariage formulées aux chapitres XVIII et XX du Lévitique. Dans les premières ordonnances (1533 et 1536)[7] l'énumération des parents prohibés reproduisait terme pour terme celle donnée dans le Lévitique avec, toutefois, une addition : l'interdiction d'épouser la sœur de la femme (voir fig. 1). Dans les ordonnance ultérieures (1536 et 1540)[8] les parents tombant sous le coup de l'interdit n'étaient plus énumérés ; selon celle de 1536, « tout mariage non prohibé par les lois divines, définies et

7. 25 H 8 c 22 sec 3, et 28 H 8 c 7 sec 11.
8. 28 H 8 c 16 sec 2, et 32 H 8 c 38.

énoncées dans la loi passée devant ce présent Parlement... ou de quelque autre manière par les Saintes Écritures, sera tenu pour... valide, légal et effectif ». L'ordonnance de 1540 admettait implicitement le mariage entre cousins germains et spécifiait « qu'aucune restriction ou prohibition, hormis la loi divine, ne saurait troubler ou entraver tout mariage au-delà des degrés Lévitiques ». Ces ordonnances furent toutes abrogées par la reine Marie en 1553[9] et 1554[10], et seules les deux dernières furent remises en vigueur par la reine Elizabeth (1558)[11].

La loi ayant trait aux degrés prohibés était donc entièrement subordonnée, semble-t-il, à ce que l'on considérait comme la « Loi divine » et les « Degrés Lévitiques ». Deux faits, d'autre part, rendaient la situation encore plus confuse : tout d'abord l'interdiction du mariage avec la sœur de la femme décédée, quoique ne figurant pas dans la liste des prohibitions du Lévitique, était néanmoins comprise parmi les prohibitions énoncées dans les premières ordonnances auxquelles se référaient, apparemment, les ordonnances ultérieures. Deuxièmement, bien que jusqu'en 1857 les procès matrimoniaux aient relevé de la compétence des tribunaux ecclésiastiques, les tribunaux de droit commun pouvaient empêcher une affaire de parvenir devant les juges ecclésiastiques s'il s'agissait d'un mariage « au-delà des degrés Lévitiques »[12]. Les tribunaux ecclésiastiques s'en tenaient à l'interprétation du Lévitique proposée par l'archevêque Parker dont la Table, parue en 1563, avait été incorporée dans les canons de l'Église anglicane en 1603. Cette Table interdisait le mariage et déclarait incestueux tout rapport sexuel non seulement entre parents et alliés mentionnés expressément dans le Lévitique, mais encore entre ceux que, « par assimilation logique » *(parity of reason)*, on pouvait considérer comme des parents prohibés (voir fig. 2). Les tribunaux de droit commun semblent s'être conformés plus ou moins systématiquement à cette interprétation du Lévitique, puisqu'ils ne s'opposaient pas à ce que les cas de mariage entre parents proscrits par la Table de Parker mais ne figurant pas au nombre des interdictions du Lévitique, parvinssent devant les tribunaux ecclésiastiques. Toutefois l'attitude des tribunaux de droit commun ne devait s'affirmer avec netteté qu'en 1847, quand, ayant à rendre un arrêt au sujet de deux cas de mariage d'un homme avec la sœur de se femme décédée, ils se prononcèrent explicitement en faveur d'une interprétation du Lévitique, non pas restreinte aux individus qui y sont expressément mentionnés, mais étendue par assimilation logique à tous ceux qui se trouvent dans une relation de parenté analogue[13].

La Table de Parker contenait une énumération des parents prohibés : il était

9. 1 Marie sess 2 c 1 sec 8 ; abrogeant 25 H 8 c 22 et 28 H c 7.

10. 1 & 2 P & M c 8 sec 16 ; abrogeant 28 H 8 c 16 et 32 H 8 c 38.

11. 1 Eliz c 1 secs 10 et 11.

12. C'est-à-dire jusqu'à la Loi des Causes Matrimoniales, 1857, 20 & 21 Vic c 85. Le cas d'espèce fixant la jurisprudence sur ce point particulier était, jusqu'en 1857, celui de *Hill* c. *Good*, exposé par E. Vaughan, *The Reports and Arguments of that Learned Judge Sir John Vaughan*, 1677, pp. 302-329.

13. *R* c. *Chadwick* et *R* c. *St. Giles in the Field*, exposés par J. L. Adolphus et T. F. Ellis dans les *Queen's Bench Reports* xi, 1850, pp. 173-247.

interdit à un homme d'épouser sa grand-mère, la femme de son grand-père..., etc. ; et à une femme son grand-père, le mari de sa grand-mère..., etc. Le degré de parenté, défini selon le droit canon, de chaque parent par rapport à Ego y était donné[14], mais on en arrivait bien vite à préciser que l'ensemble des prohibitions pouvait se concevoir comme une prohibition du mariage jusqu'au troisième

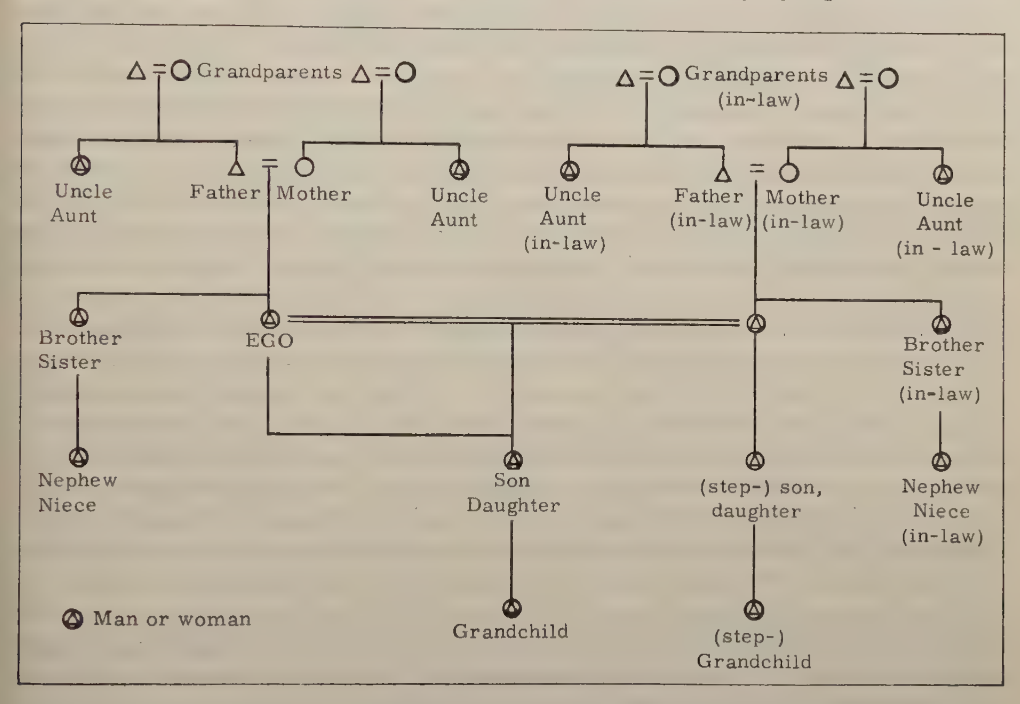


FIG. II. — *Les parents prohibés selon la Table de Parker.*

D'après les prohibitions formulées dans la Table de Parker, tous les parents indiqués sur le schéma représentent des conjoints interdits pour un EGO, qu'il soit homme ou femme.

Les termes de parenté sont ceux communément en usage ; dans la Table de Parker, les termes descriptifs, tels que fille de la femme, femme du père, etc., sont très fréquemment utilisés. J'ai évité de me servir de termes faisant double emploi en laissant de côté les conjoints des parents consanguins. La prohibition du mariage les concernant est impliquée par la prohibition du mariage avec les parents consanguins du conjoint.

degré de consanguinité ou d'affinité, le degré étant calculé selon la computation en vigueur dans le droit civil[15]. Suivant cette computation, le degré de parenté de deux individus correspondait au nombre de générations qui, du premier, remonte à l'ancêtre commun pour redescendre ensuite de cet ancêtre commun jusqu'au

14. Tout au moins dans les exemplaires imprimés en 1594, 1605 et 1696. Je n'ai pu me procurer d'exemplaire antérieur à 1594.

15. Par Charles Butler par exemple, Συγγένεια. *De Propinquitate Matrimonium impediente, Regula*, sec 17 ff, 1625 ; R. DIXON, *The Degrees of Consanguinity and Affinity Described and Delineated*, 1674, pp. 25-30 ; John TAYLOR, *Elements of the Civil Law*, 1755, pp. 331-332.

second. Les frères et les sœurs se trouvaient donc parents au second degré, les oncles et les nièces au troisième degré et les cousins germains au quatrième degré de consanguinité. Vis-à-vis des parents consanguins de son conjoint, un sujet continuait d'être dans une relation d'affinité dont le degré correspondait au degré de consanguinité de son conjoint à l'égard de ces parents.

Les concepts de consanguinité et d'affinité ne devaient subir aucune modification durant la Réforme. La consanguinité demeura, telle qu'elle avait été dans le droit de l'Église catholique romaine, une relation de parenté entre parents et enfants ou entre individus issus d'un ancêtre commun. Du point de vue des prohibitions du mariage et des rapports sexuels extra-conjugaux on considérait, et on considère encore, qu'il existait une relation de consanguinité entre un homme et son enfant illégitime, mais non entre un homme et l'enfant de sa femme s'il pouvait prouver qu'il n'en était pas le père naturel. A présent l'affinité est conçue comme une relation qui s'établit entre un individu et les parents consanguins de son conjoint. Or, dans les ordonnances d'Henri VIII comme dans la Table de Parker[16], il est soutenu, conformément au droit canon de l'Église catholique romaine, que l'affinité est créée aussi bien par les rapports sexuels extra-conjugaux que par un mariage consommé[17]. Après une énumération des prohibitions du mariage pour cause de consanguinité et d'affinité, 28 H 8 c 7 poursuit : « ... qu'il soit bien entendu que si, d'aventure, un homme se trouve avoir eu connaissance charnelle d'une femme, tout un chacun, dans quelque degré qu'il soit de consanguinité ou d'affinité, tel qu'il a été écrit ci-dessus, avec ceux-là qui ont commis le délit charnel, sera considéré comme inclus dans les cadres et limites desdites prohibitions »[18]. Cette conception de l'affinité est réaffirmée dans la Table de Parker et bien que l'ordonnance en question eût été abrogée, de nombreux auteurs en font état jusqu'à la fin du XVIIe siècle et même plus tard[19]. Il semble cependant qu'il faille attendre 1861 pour voir nettement établi, tout au moins en matière de droit coutumier, que le mariage entre un homme et les parentes consanguines d'une femme avec laquelle il avait eu par le passé des rapports sexuels extra-conjugaux, n'entre pas dans la catégorie des mariages prohibés du point de vue de l'affinité[20].

La loi anglaise, comme d'ailleurs le droit canon de l'Église catholique romaine, opérait une distinction entre la consanguinité et l'affinité, mais ne les en considérait pas moins au même titre comme des empêchements au mariage ; et jusqu'en

16. *Item* 3.
17. Un mariage non consommé ne créait pas d'affinité.
18. Section 12.
19. Voir e.g. W. CLERKE, *The Triall of Bastardie*, 1594, p. 60 ; BUTLER, *op. cit.*, 1625, (cf. n. 15) secs 12 et 13 ; ANONYME, *Mr. Emmerton's Marriage with Mrs. Bridget Hyde Considered*, 1682, p. 34.
20. *Wing* c. *Taylor* exposé par M. C. M. SWABEY et T. H. TRISTRAM dans *Reports of Cases Decided in the Court of Probate and in the Court for Divorce and Matrimonial Cases* ii, 1860-1871, pp. 278-299. Un homme présenta une demande en nullité de son mariage en invoquant pour motif les rapports sexuels qu'il avait eus avec la mère de sa femme antérieurement au mariage. Il perdit son procès parce que 28 H 8 c 7 avait été abrogée. Selon les juges, aucun cas de ce genre n'avait été soumis à un tribunal depuis 300 ans.

1857, les rapports sexuels entre parents dans les degrés prohibés constituèrent un délit d'inceste susceptible d'être sanctionné par les tribunaux ecclésiastiques. Selon le Canon 99 de l'Église d'Angleterre, tout mariage dans un degré prohibé par la Table de Parker devrait être « considéré comme incestueux et illégal », et il semble ressortir de l'analyse des cas jugés par les tribunaux ecclésiastiques que les rapports sexuels avec des alliés prohibés étaient systématiquement assimilés à des rapports sexuels avec des consanguins prohibés[21]. La Loi des Causes Matrimoniales de 1857 s'inspirait de la conception ecclésiastique de l'inceste : elle distinguait l'adultère ordinaire et « l'adultère incestueux » (« l'adultère commis par un homme avec une femme avec laquelle, à supposer sa propre épouse décédée, il ne pourrait légalement contracter mariage, du fait qu'elle se trouve par rapport à lui dans un degré prohibé de consanguinité ou d'affinité »)[22] ; « l'adultère incestueux » devenait ainsi l'un des rares motifs de divorce qu'une femme était en droit d'invoquer contre son mari. Ce fut seulement en 1908, avec la loi sur la répression de l'inceste qui rendait passibles de peines criminelles les rapports sexuels entre des parents consanguins déterminés, qu'on devait en arriver à une définition de « l'inceste » ne s'étendant plus aux rapports sexuels entre certains consanguins et tous les alliés qu'ils ne peuvent épouser[23].

Le premier changement intervenu dans les prohibitions du mariage après la Réforme concernait non pas les parents prohibés mais le statut des mariages dans les degrés prohibés. Avant 1835, les tribunaux ecclésiastiques pouvaient annuler un tel mariage ; le mariage, une fois frappé de nullité, était nul depuis le début et tous les enfants nés de ce mariage étaient illégitimes. En pratique, grâce

21. Des relations sexuelles entre alliés, qui, de nos jours, ne passeraient nullement pour incestueuses, étaient certainement considérées telles par les tribunaux ecclésiastiques. Par exemple, J. PHILLIMORE, dans les *Reports of Cases Argued and Determined in the Ecclesiastical Courts at Doctor's Commons ; and in the High Court of Delegates*, 1818-1827, expose quatre cas impliquant des relations sexuelles entre alliés qui furent jugés incestueux entre 1810 et 1816 : *Aughtie* c. *Aughtie* 1810, *op. cit.* i, pp. 201-203 (la veuve du frère) ; *Faremouth & others* c. *Watson* 1811, *op. cit.* i, pp. 355-357 (la sœur de la femme décédée) ; *Elliot & Sudgen* c. *Gurr* 1812, *op. cit.* ii, pp. 16-22 (la veuve du frère de la mère) ; *Blackmore & Thorpe* c. *Brider* 1816, *op. cit.* ii, pp. 359-363 (la fille de la femme). Le délit d'inceste ne fut retenu que dans le dernier de ces cas et la « peine habituelle », l'amende honorable faite publiquement, fut appliquée. Seule la validité du mariage était en cause dans les trois autres cas.

22. Section 27.

23. La Loi des Causes Matrimoniales de 1857 déposséda les tribunaux ecclésiastiques de leur compétence en matière de questions matrimoniales. A partir de cette date, il semble que l'inceste n'ait plus constitué un délit aux yeux de la loi. C'est seulement en 1908 (8 Edw 7 c 45) que les rapports sexuels entre un homme et sa mère, sa sœur, sa fille ou sa petite-fille devinrent un délit susceptible d'être sanctionné par la loi. (Voir e.g. *Virgo* c. *Virgo*, 1893, exposé dans le *Law Times* lxix, p. 461 : une femme invoqua comme motif de divorce l'adultère incestueux de son mari, mais celui-ci, quoique ayant à répondre devant le tribunal d'autres délits sexuels, ne fut pas jugé pour inceste.) Les rapports sexuels avec la sœur de la femme et avec la femme du frère rentraient dans la catégorie de « l'adultère incestueux » même après que soit intervenue la légalisation du mariage avec les frères et sœurs du conjoint décédé. Ce concept devait continuer d'avoir cours au moins jusqu'en 1923, quand (13 & 14 Geo 5 c 19) l'adultère simple devint un motif suffisant de divorce pour une femme aussi bien que pour un homme.

à l'intervention des tribunaux de droit commun, ces mariages n'étaient susceptibles d'être annulés que du vivant des deux conjoints, quoique l'un des conjoints risquât d'être cité devant le tribunal pour délit d'inceste après la mort de l'autre[24]. La loi de 1835 sur le mariage, connue sous le nom de « loi de Lord Lyndhurst », eut pour but de mettre fin à la confusion en matière d'héritage découlant de ces dispositions légales[25]. Cette loi ordonnait pour l'avenir l'annulation *ab initio* de tout mariage dans les degrés prohibés d'affinité ou de consanguinité, mais spécifiait qu'un mariage entre alliés prohibés, contracté antérieurement au 31 août 1835 inclus, ne tombait pas sous le coup d'une procédure d'annulation à moins que celle-ci ne fût déjà entamée. Toutefois les parties en cause demeuraient passibles du délit d'inceste[26]. Le statut de tous ces mariages lorsqu'ils avaient été contractés à l'étranger, en des pays où ils étaient conformes à la loi, ne fut défini qu'en 1861, quand il fut décidé qu'hormis le cas où les parties

24. Sur ce point particulier, le cas d'espèce fixant la jurisprudence était celui de *Harris* c. *Hicks* 1692, exposé par W. Salkeld dans les *Reports of Cases Adjuged in the Court of the King's Bench* ii, 1795, p. 548. On a souvent dit que la plupart des mariages dans les degrés prohibés échappaient à l'annulation, en particulier parce que seule une partie intéressée pouvait intenter un procès et qu'il était possible de faire durer la procédure sur un ton amical jusqu'à la mort de l'une des parties. R. Haw, *The State of Matrimony*, 1952, p. 122, va jusqu'à affirmer « qu'à toutes fins pratiques, ils [les mariages dans les degrés prohibés] étaient considérés comme normaux à moins qu'ils n'aient été déclarés nuls ».

25. 5 & 6 W 4 c 54. Radcliffe-Brown (*op. cit.*, p. 62) écrivait : « ... en 1835 Lord Lyndhurst présenta à la Chambre des Lords une proposition de loi visant à rendre légal le mariage avec la sœur de la femme décédée ; la controverse passionnée suscitée par cette initiative ne devait prendre fin qu'en 1907, quand la loi autorisant ces mariages fut finalement votée. » Rien, cependant, n'indique que la proposition de loi dont j'ai parlé, ni aucune autre à laquelle on puisse associer le nom de Lord Lyndhurst, ait eu pour objet en 1835 de légaliser le mariage avec la sœur de la femme décédée. A ce propos les seules références que j'ai pu trouver relatives à la sœur de la femme décédée sont : premièrement, le bruit qui courait selon lequel Lord Lyndhurst aurait déposé la proposition de loi, qui devait devenir la loi sur le mariage de 1835, sur les instances du duc de Beaufort qui désirait sauvegarder son propre mariage (susceptible d'être annulé selon les lois en vigueur) avec la demi-sœur de sa femme décédée (voir 3(H) cxxxvii, p. 487, « 1855 Chambre des Communes » ; Anonyme, *The Reply to Mr. Commissioner Kerr's « Question in Common Law »*..., 1864, pp. 3-4 ; R. J. Cust, *Marriage with a Deceased Wife's Sister Considered Historically*, 1888, p. 24 ; Anonyme, *The Duke of Beaufort and the Marriage Bill*, 1870) ; deuxièmement, l'amendement présenté au cours des débats (3(H) xxx, pp. 661-663, « 1835 Chambre des Lords »)* qui proposait d'exclure le mariage avec la sœur de la femme décédée d'une disposition incluse dans la loi et selon laquelle, à l'avenir, tout mariage dans les degrés prohibés d'affinité serait déclaré nul *ab initio* s'il y avait des enfants âgés de moins de douze ans d'un premier mariage. Cette suggestion, jugée non pertinente, fut rapidement écartée. En fait, la première proposition de loi visant à légaliser le mariage avec la sœur de la femme décédée ne date que de 1842 (3(H) lxi, 283 ff, 695 ff, « 1842 Chambre des Communes »). Cette année-là l'autorisation de mettre la proposition en discussion ne fut pas accordée.

* Les notes renvoyant à *Hansard* comportent le numéro de la série suivi de (H), suivi du numéro du tome et du numéro de la colonne ; l'année et la Chambre (des Communes ou des Lords) sont données entre guillemets.

26. Le cas d'espèce fixant la jurisprudence date de 1837 : *Ray* c. *Sherwood & Ray* exposé dans W. C. Curteis, *Reports of Cases Argued and Determined in the Ecclesiastical Courts at Doctor's Commons ;* 1840, n.b. 202 ff.

en cause étaient domiciliées à l'étranger, ils seraient également tenus pour nuls[27].

La loi de Lord Lyndhurst (qui fut plus tard sévèrement critiquée pour sa manière incohérente de traiter les mariages dans les degrés d'affinité prohibés) eut pour conséquence de précipiter la tentative de légalisation du mariage entre un homme et la sœur ou la nièce[28] de sa femme décédée, et, plus tard, entre un homme et, uniquement, la sœur de sa femme décédée.

II

Au cours des nombreux débats parlementaires et dans l'abondante littérature qu'ils suscitèrent[29], les principaux arguments pour ou contre la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée restèrent d'une remarquable uniformité. Si on laisse de côté diverses questions comme celles des rapports entre mariage civil et mariage religieux, de l'application de la loi en Écosse et des réactions de l'opinion publique, deux grandes catégories d'arguments furent toujours distinguées : les arguments sociologiques et les arguments bibliques ; ces derniers, parfois subdivisés en arguments spécifiquement bibliques et en arguments fondés sur les « principes » des prohibitions anglaises du mariage, étaient considérés par les adversaires de la proposition de loi comme plus valables que les autres.

Les arguments sociologiques

A la différence des arguments bibliques, les arguments sociologiques invoqués de part et d'autre ne semblent viser que les seules conséquences de la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée. La controverse tournait autour de

27. *Brook* c. *Brook*, Chambre des Lords. Le mariage d'un homme avec la sœur de sa femme décédée, bien que contracté au Danemark où de tels mariages étaient légaux, fut annulé parce que les parties en cause étaient domiciliées en Angleterre.

28. Les propositions de loi déposées en 1849, 1851 et 1855 s'étendaient à la nièce de la femme. Mais la proposition de 1850 et toutes celles qui sont postérieures à 1858 ne mentionnent plus que la sœur de la femme. Jusque vers la fin des années 1860 les propositions de loi s'intitulaient The Marriage Bill, The Marriage Law Amendment Bill, Marriages of Affinity Bill, etc. Pour simplifier, j'ai utilisé le titre des propositions de loi plus tardives : « Loi sur le mariage avec la sœur de la femme décédée ».

29. La bibliographie de A. Huth dans *The Marriage of Near Kin* (1887) comprend environ 250 brochures pour la période qui va de 1840 à 1887. J'ai pu en dénombrer au moins 50 autres datant de la même époque ainsi que de plus tardives et je doute que la liste soit complète. Les répétitions abondent et, en citant des extraits des débats ou des brochures, j'ai cherché à présenter quelques bons exemples formulés avec concision. Les arguments que je cite se retrouvent tout au long des débats et dans presque toutes les plaquettes sur la question et je n'ai nullement la prétention d'avoir établi une bibliographie exhaustive. Pour gagner de la place, je mentionne seulement le numéro, non le titre ni l'auteur des brochures de la Marriage Law Defence Union, désigné sous les initiales MLDU. Ces textes qui parurent séparément furent réunis en deux volumes en 1889.

trois questions intimement liées : la possibilité pour la tante maternelle de prendre soin des enfants de son beau-frère veuf, les rapports sociaux entre sœurs, et les rapports sociaux entre un homme et sa belle-sœur.

En ce qui concerne la première question, on s'accordait dans les deux camps à considérer comme souhaitable qu'une femme mariée trouvât en la personne de sa sœur sa plus intime compagne et à juger indispensable, surtout dans les classes pauvres, qu'après la mort de sa femme un homme pût compter sur sa belle-sœur pour s'occuper de ses enfants ; on admettait aussi de part et d'autre que les rapports sexuels en dehors du mariage étaient fort peu désirables. Les adversaires de la proposition de loi faisaient valoir que cette légalisation rendrait impossible pour une femme de vivre au foyer du mari de sa sœur après la mort de celle-ci ou même de son vivant, car « il est de règle dans la société que des individus de sexe différent, susceptibles d'être unis par le lien du mariage, ne vivent pas sous le même toit en l'absence de ce lien »[30]. A cela les partisans de la proposition de loi opposaient deux arguments : ils affirmaient que la Commission de 1848[31] et certaines enquêtes effectuées à titre privé avaient suffisamment démontré que la prohibition légale du mariage entre un homme et la sœur de sa femme décédée ne suffisait nullement à empêcher qu'il ne se formât entre eux des unions extra-conjugales ; de telles unions étaient courantes et, qui plus est, « absoutes par la conscience des parties en cause, n'encouraient nulle réprobation particulière de la part de la société »[32]. Par conséquent, il n'était jamais convenable, même actuellement, pour une fille non mariée de vivre au foyer du mari de sa sœur décédée. « Et même dans l'état actuel de la législation, ajoutait-on, pourriez-vous admettre qu'une de vos filles vive sans gouvernante dans la maison d'un jeune beau-frère ? »[33]. La situation étant telle, il y avait certainement avantage à autoriser un homme à épouser la sœur de sa femme décédée, qui ne saurait manquer d'être pour ses nièces et neveux

30. 3(H) lxi, 703, « 1842, Chambre des Communes ». Voir également e.g. 3(H) cxiv, 983, « 1851 Chambre des Lords » ; 4(H) xlii, 1206, « 1896 Chambre des Lords » ; 4(H) cii, 479, « 1902 Chambre des Communes » ; W. P. Wood, *A Vindication of the Law Prohibiting Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1861, p. 20 ; H. W. Simpson, « An Argument to Prove that Marriage with a Deceased Wife's Sister is Forbidden by Scripture », 1860, dans C. W. Holgate, *A Memorial of H. W. Simpson*, 1902, pp. 130-135 ; MLDU, n° 30, p. 17 ; Anonyme, *An Earnest Adress on the Proposed Alteration in the Law of Marriage* [vers 1850], p. 7.

31. *First Report of the Commissioners Appointed to Inquire into the State and Operation of the Law of Marriage as Relating to the Prohibited Degrees of Affinity, and to Marriages Solemnised Abroad or in the British Colonies*, 1848.

32. Anonyme [H. R. Reynolds] (A Barrister in the Middle Temple), *Considerations on the State of the Law regarding Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1840, p. 7 ; voir aussi e.g. R. Bickersteth, etc., *Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1851, pp. 8-12 ; 3(H) clxiii, 302, « 1866 Chambre des Communes » ; 3(H) cc, 1941, « 1870 Chambre des Communes ».

33. 3(H) cclxx, 777, « 1882 Chambre des Lords ». Voir aussi e.g. T. C. Foster, *A Review of the Law Relating to Marriages Within the Prohibited Degrees of Affinity and of the Canons and Social Consideration by which the Law is Supposed to be Justified*, 1847, pp. 129-131 ; Anonyme [H. F. Bacon], Συγγένεια *A Dispassionate Appeal to the Judgment of the Church of England on a Proposed Alteration of the Law of Marriage*, 1849, pp. 39-42 ; 3(H) cxxxviii, 268, « 1855 Chambre des Communes » ; Anonyme [One Who does not Want To], *Should Englishmen be Permitted to Marry their Deceased Wives' Sisters ?* 1883, 7 ff ; 3(H) cccv, 1797, « 1886 Chambre des Lords » ; 4(H) xcii, 1190-1191, « 1901 Chambre des Communes ».

la plus tendre des belles-mères[34]. Les partisans de la proposition de loi alléguaient en outre que la possibilité légale d'un tel mariage n'empêcherait nullement une femme de vivre au foyer du mari de sa sœur décédée même si elle n'épousait pas son beau-frère. Ils invoquaient l'exemple des États de la Nouvelle-Angleterre où, de tels mariages étant admis par la loi, une femme n'en pouvait pas moins élire librement domicile au foyer de son beau-frère veuf, « pourvu que l'homme en question soit honorablement connu »[35]. Ils allaient même jusqu'à suggérer que les causes de scandale en seraient d'autant diminuées, puisque, au cas où un homme et la sœur de sa femme décédée ne contracteraient pas mariage, on serait en droit de présumer qu'ils n'éprouvaient aucun attachement l'un pour l'autre[36]. A tous ces arguments, les adversaires de la proposition de loi opposaient les leurs. Ils contestaient la fréquence des « mariages » avec la sœur de la femme décédée. Ils se refusaient, « sous prétexte de prévenir les concubinages illégaux de caractère incestueux, à légaliser des mariages tout aussi incestueux »[37]. Ils niaient que la tante maternelle pût être une meilleure mère pour ses neveux et nièces qu'une quelconque belle-mère : « qu'elle devienne mère elle-même, disaient-ils, et vous verrez surgir dans son cœur l'égoïsme forcené et la jalousie propres à l'amour maternel ; dès lors, elle ne sera plus pour les enfants de sa sœur qu'une belle-mère comme les autres : la maternité aura détruit en elle toute la tendresse d'une tante »[38]. En outre, ils faisaient observer que les conventions interdisant à un homme de se remarier immédiatement, un veuf se verrait donc privé de l'aide de sa belle-sœur au moment où il en aurait justement le plus besoin — à moins, évidemment, que les partisans de la loi ne proposassent de faire « du cercueil de la femme l'autel devant lequel serait béni le mariage de la sœur »[39].

Les partisans de la loi avaient bien entendu des réponses à tous ces arguments, mais la question ne devait jamais être tranchée, même au cours des derniers débats. Les autres problèmes sociaux qui avaient trait à l'évolution des rapports entre une femme et sa sœur et entre un homme et sa belle-sœur au cas où la loi serait votée, devaient également demeurer en suspens.

Les adversaires de la loi prétendaient que « chaque épouse serait amenée à voir en la personne de sa sœur une rivale en puissance, et chaque sœur non mariée apprendrait à craindre et à fuir les attentions innocentes de son beau-frère »[40]. Selon Gladstone :

> « ... la pureté même de l'amour entre sœurs qui, sous sa forme la plus parfaite, offre la vision la plus belle qu'il soit sans doute donné à l'homme de

34. Voir e.g. 3(H) cccl, 416, « 1891 Chambre des Communes » ; ANONYME [Reynolds], 1840, *op. cit.* (cf. n. 32), pp. 54-56.
35. 3(H) cci, 902, « 1870 Chambre des Lords ».
36. Voir e.g. 3(H) ccv, 646, « 1871 Chambre des Lords » ; 3(H) cclxx, 777-778, « 1882 Chambre des Lords » ; 4(H) xlii, 1208, « 1896 Chambre des Lords ».
37. 3(H) civ, 1169, « 1849 Chambre des Communes ».
38. 3(H) ccix, 860, « 1872 Chambre des Communes ».
39. 3(H) cvi, 612, « 1849 Chambre des Communes ». Voir aussi e.g. 3(H) cclxx, 798-799, « 1882 Chambre des Lords ».
40. Beresford Hope aux Communes, probablement en 1859, cité dans : ANONYME [B. A. W.], *The woman's Question and the Man's Answer ; or, Reflections on the Social Consequence of Legalizing Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1859, p. 15.

> contempler sur cette terre, celle qui plus que tout autre objet qu'il appréhende, lui semble participer d'une essence véritablement divine, cette pureté risque d'être souillée par le flot des jalousies possibles »[41].

On se répandait en descriptions navrantes « des souffrances de la femme dépouillée par la maladie des charmes qui, dans le passé, avaient séduit son mari, et subissant par surcroît la torture spirituelle de voir celui-ci reporter son affection sur sa propre sœur... »[42]. « Même la femme la plus fidèlement aimée, soulignait-on, pourrait, en quelque sombre instant de faiblesse féminine coïncidant avec une indiscrétion involontaire ou une simple étourderie de son mari, se brûler à la flamme de cette jalousie fatale qui lui ferait perdre, à jamais, tout goût à la vie... »[43]. Mais, selon les partisans de la loi, le fait de supposer qu'à dater du moment où il serait permis à un homme d'épouser la sœur de sa femme après la mort de cette dernière, il ne manquerait pas de la rendre jalouse, relevait « d'une conception parfaitement monstrueuse de la moralité domestique des Anglais et des Anglaises »[44] : « Un homme ne spécule pas de cette manière sur la mort de sa femme »[45]. Et « n'est-il pas grotesque et ridicule au plus haut point d'imaginer qu'une femme, sur son lit de mort, trouvera quelque sombre réconfort à la pensée que, quoi qu'il arrive, sa sœur ne lui succédera pas dans le cœur de son mari »[46]. Ils soutenaient que « bien souvent, au contraire, rien ne pouvait mieux la réconforter et adoucir ses derniers instants que l'espoir de voir ses enfants... tomber entre les mains d'un être qui leur était déjà attaché par des liens presque aussi puissants que les liens maternels »[47].

Les adversaires de la loi souhaitaient « voir les belles-sœurs demeurer telles qu'elles sont. Le rapport de belle-sœur à beau-frère est l'un des plus beaux et des plus touchants parmi les rapports familiaux. Il s'en dégage tant de paisible tendresse et d'affection profonde... »[48]. Et ils opposaient le rapport actuel entre un homme et la sœur de sa femme à celui qu'impliquerait inévitablement la possibilité légale d'un mariage entre eux. Le premier avait :

> « toute la franchise, la joyeuse affection qui naturellement existent entre frère et sœur,... une candeur associée à une certaine dose de respect tacite... ne portant d'ailleurs en rien atteinte à la confiance enjouée et à la tendresse ingénue qui caractérisent ce genre de rapport. Il n'est peut-être

41. 3(H) cvi, 630, « 1849 Chambre des Communes ».
42. 3(H) ccv, 650, « 1871 Chambre des Lords ».
43. ANONYME [Un membre de l'Université d'Oxford], *Marriage with a Deceased Wife's Sister in a Social Point of View Inexpedient and Unnatural*, 1858, pp. 13-14. Voir également e.g. MLDU, nº 15, p. 4 ; H. N. OXENHAM, *The Deceased Wife's Sister Bill considered in its Social and Religious Aspects*, 1885, p. 20.
44. 3(H) civ, 1102, « 1849 Chambre des Communes ». Voir également e.g. 3(H) clxxxiii, 302-303, « 1866 Chambre des Communes ».
45. 3(H) ccv, 646, « 1871 Chambre des Lords ».
46. 3(H) cclxx, 781, « 1882 Chambre des Lords ».
47. 3(H) cl, 126, « 1858 Chambre des Communes ». Voir également e.g. 3(H) ccv, 653, « 1871 Chambre des Lords » ; 3(H) cclxx, 780-781, 794, « 1882 Chambre des Lords ».
48. 3(H) cclxx, 800, « 1882 Chambre des Lords ».

pas de situation où une femme se trouve à ce point à son avantage, où elle paraisse aussi agréable, aussi attrayante... où son désintéressement et sa prévenance peuvent se donner aussi libre cours... »[49].

Mais la prohibition une fois abolie :

« L'affectueuse familiarité devra faire place à la contrainte ; le lien de parenté est rompu, beau-frère et belle-sœur ne sont plus que des étrangers l'un pour l'autre ; la femme modeste et avisée s'armera de prudence, de réserve et de retenue féminine et la confiance se muera en méfiance : le mari, de son côté, n'osera plus manifester librement et ouvertement de l'estime ou de l'amitié envers sa belle-sœur... Il devra se cantonner dans les bornes d'une amitié polie... »[50].

Les partisans de la loi alléguaient l'exemple de pays étrangers où, le mariage entre un homme et la sœur de sa femme décédée étant légal, la belle-sœur n'en était pas moins demeurée au sein de la famille « la personne précieuse, admirable et en tout point digne d'amour qu'elle représente pour tant de familles de chez nous »[51]. Ils faisaient observer qu'en Angleterre, les relations d'un homme et de sa belle-sœur étaient tout à fait semblables avant 1835, date à laquelle la grande majorité des mariages entre un homme et la sœur de sa femme n'avaient pas été annulés. Ou encore ils insistaient sur le fait « qu'aucun homme ne considère sa belle-sœur comme une sœur véritable »[52]. Ils soulignaient que la loi d'héritage ne traitait pas la sœur de la femme « comme une sœur ». Quand un homme mourait intestat, la sœur de sa femme n'héritait pas de lui, et si un mari faisait un legs à sa belle-sœur, celle-ci devait payer les droits usuels entre gens sans liens de parenté, car elle lui était étrangère « par le sang » ; les cousins en dehors des degrés prohibés payaient des droits d'héritage réduits[53].

Les adversaires de la loi estimaient que les rapports avec la belle-sœur n'étaient qu'un aspect de la question plus générale des relations d'affinité. La belle-sœur était considérée comme une « sœur d'un certain point de vue », parce que l'on pensait que mari et femme étaient chacun membre de plein droit de la famille de l'autre et que chacun assumait les relations de parenté de l'autre ; cette conception de la relation d'affinité découle directement de la doctrine biblique qui fait du mari et de la femme « une seule chair ». Les adversaires de la loi attribuaient

49. Marriage Law Defence Association (A Sister and a Widow), nº 5, 1849, *An Englishwoman's Letter to the Right Honourable Sir Robert Harry Inglis, Bart., M.P. on the Proposed Alteration of the Marriage Law*, p. 3.

50. Marriage Law Defence Association, nº 5, 1849, *loc. cit.* (cf. n. 49). Voir également e.g. 3(H) civ, 1237, « 1849 Chambre des Communes » ; MLDU, nº 26, p. 9 ; C. WORDSWORTH, *An Address on Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1883, pp. 9-10.

51. 3(H) cxcv, 1317, « 1869 Chambre des Lords » ; voir aussi e.g. 3(H) ccv, 645 « 1871 Chambre des Lords » ; 3(H) cclxx, 795, « 1882 Chambre des Lords ».

52. J. F. DENHAM, *Marriage with a Deceased Wife's Sister not Forbidden by the Law of Nature, not Dissuaded by Expediency, not Prohibited by the Scriptures*, 1847, p. 7.

53. Voir e.g. 3(H) ccv, 648, « 1871 Chambre des Lords » ; 3(H) cccxxxv, 1485, « 1889 Chambre des Lords » ; ANONYME, *op. cit.*, 1864 (cf. n. 25), p. 12 ; ANONYME [A Solicitor], *Observations on the Deceased Wife's Sister Question*, 1872, pp. 21-22.

aux arguments sociologiques une importance très secondaire. Estimant que le mariage entre personnes unies par des liens d'affinité était interdit par Dieu, ils n'avaient pas à prendre en considération ces arguments : la prohibition du mariage avec la sœur de la femme décédée s'insérant, selon eux, dans un système plus vaste de prohibitions du mariage, il n'y avait pas lieu d'invoquer de tels arguments en faveur de ce cas particulier.

Les arguments bibliques

Il existait un rapport étroit entre les arguments condamnant comme violation de la « Loi divine » la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée et ceux visant à démontrer que cette mesure saperait les bases mêmes du système anglais de réglementation matrimoniale, puisque les principes sur lesquels se fonde l'interprétation par assimilation logique du Lévitique sont précisément ceux qui sont censés soutenir ce système.

La controverse biblique tournait autour de deux interprétations des prohibitions du Lévitique, dont les deux parties s'accordaient toutefois à reconnaître la force contraignante. Les partisans de la loi soutenaient que la liste des prohibitions formulées dans le Lévitique était exhaustive : Dieu avait interdit à l'homme d'épouser les parents figurant dans cette énumération, et rien d'autre. Le mariage avec la sœur de la femme décédée n'était pas mentionné et pouvait même être tenu pour implicitement autorisé, puisqu'il est spécifié qu'un homme ne doit pas prendre la sœur de sa femme *du vivant de celle-ci*[54] (Lévitique XVIII, 18). Les adversaires de la loi invoquaient l'interprétation du Lévitique gouvernant les règles anglaises du mariage. Cette interprétation étant fondée sur l'assimilation logique, ils soutenaient que les relations de parenté définies dans le Lévitique n'avaient valeur que d'exemple et que Dieu avait interdit à un homme le mariage non seulement avec les parentes expressément mentionnées, mais encore avec toutes celles qui se trouvaient vis-à-vis de cet homme dans un rapport analogue. Le verset 18 : « Et tu ne prendras pas la sœur de ta femme... » était correctement interprété : « Et tu n'ajouteras pas une autre femme à ta femme... » Il ne s'agissait pas d'une prohibition du mariage polygame avec la sœur de la femme, mais d'une prohibition de la polygamie[55]. Le mariage avec la sœur de la femme décédée était implicitement proscrit, puisque le Lévitique, XVIII, 16, interdit à un homme d'épouser la veuve de son frère, laquelle se trouve vis-à-vis de lui dans une relation de parenté analogue.

54. Voir e.g. 3(H) civ, 1198, « 1849 Chambre des Communes » ; Anonyme [Reynolds], *op. cit.*, 1840 (cf. n. 32), 21 ff ; Anonyme [A Graduate in Classical and Mathematical Honours, Cambridge, of B.D. Standing], *The Present State and the Proposed State of the Marriage Law, Theologically, Morally, Socially and Legally Considered*, 1864a, pp. 9-15.

55. Voir e.g. 3(H) civ, 1212-1215, « 1849 Chambre des Communes » ; MLDU, nos 22 et 45 ; Marriage Law Defence Association, no 8, *Remarks on Dr. McCaul's Plea from Lev XVIII, 18, for Marrying a Deceased Wife's Sister.* (Le verset du Lévitique se laisse interpréter plus librement en anglais qu'en français.)

Les partisans de l'interprétation du Lévitique par assimilation logique ont fréquemment cherché à définir ce concept d'« analogie » auquel ils avaient recours[56]. Ils affirmaient, en premier lieu, que si les prohibitions du Lévitique s'adressent aux hommes, elles s'appliquent aussi bien aux femmes ; autrement dit, s'il est interdit à un homme d'épouser une certaine femme qui lui est apparentée, il est également interdit à la sœur de celui-ci d'épouser l'homme qui se trouve vis-à-vis d'elle dans une relation de parenté « analogue ». Ainsi, de même qu'il est expressément défendu à un homme d'épouser sa mère, il est défendu à une femme d'épouser son père et puisqu'il est expressément défendu à un homme d'épouser sa tante, il est également défendu à une femme d'épouser son oncle. D'autre part le Lévitique contient au moins autant de prohibitions de mariage entre alliés qu'entre consanguins, et si, en outre, l'on tient compte du fait qu'il est dit une fois dans la Genèse et trois fois dans le Nouveau Testament[57] que mari et femme ne sont « qu'une seule chair », il s'ensuit tout naturellement que s'il est interdit à un homme d'épouser certaines femmes avec lesquelles il a des relations de parenté consanguine, il lui sera également interdit d'épouser les femmes qui se trouvent vis-à-vis de son conjoint dans une relation de parenté consanguine analogue. L'application de ces deux principes devait aboutir à la Table de prohibitions établie par Parker. Les adversaires de la loi faisaient observer qu'à moins d'admettre leur interprétation du Lévitique, on devait considérer que Dieu avait permis à un homme d'épouser sa grand-mère, sa nièce ou sa fille, puisque aucune d'entre elles n'est mentionnée dans le Lévitique. Ils prédisaient que la légalisation du mariage d'un homme avec la sœur de sa femme décédée entraînerait rapidement la légalisation du mariage d'un homme avec sa nièce[58] et, sur un mode plus gai, affectaient d'exiger de quiconque prétendait s'en tenir à l'interprétation littérale du Lévitique qu'il « se conduisît en homme et épousât sa grand-mère »[59].

Ils voyaient dans la proposition de loi non seulement une contestation de l'emploi du raisonnement par assimilation logique dans l'interprétation du Lévitique, mais aussi une attaque plus générale contre le second principe autorisant cette interprétation, le principe d'affinité impliqué par la doctrine qui fait

56. Voir e.g. 3(H) civ, 1210-1212, « 1849 Chambre des Communes » ; 3(H) cxiv, 933-935 « 1851 Chambre des Lords » ; 3(H) cxxxvii, 1747-1748, « 1855 Chambre des Communes », John KEBLE, *Against Profane Dealing with Holy Matrimony in regard of a Man and his Wife's Sister*, 1849 ; G. C. M. DOUGLAS, *The Law of the Bible as to Prohibited Degrees of Marriage*, 1858 ; J. MACRAE, *The Scriptural Law of Marriage with Reference to the Prohibited Degrees*, 1861, pp. 7-26 ; Marriage Law Defence Association [J. A. Hessey], nº 4, *A Scripture Argument against Permitting Marriage with a Wife's Sister* ; MLDU, nºs 6 et 16 et nº 39, pp. 3-7 ; J. F. PHELPS, *The Divine Authority for the « Table of Prohibited Degrees »*, 1883, pp. 7-20 ; G. D. W. OMMANNEY, *Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1883, pp. 5-12 ; J. LE MESURIER, *A Few Words on the Real Bearings of the Proposed Change in the Marriage Law from a Clergyman to his Parishioners*, 1883, 8 ff ; D. A. BEAUFORT, *What Says the Bible as to Marrying a Deceased Wife's Sister ?* 1884 (2e édition) ; G. TREVOR, *The Scriptural Argument against Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1884.

57. La Genèse ii, 24; Matthieu xix, 6 ; Marc x, 8 ; Éphésiens v, 31.

58. Voir e.g. 3(H) cl, 119 ff, « 1858 Chambre des Communes » ; MLDU, nº 39, p. 37.

59. Voir e.g. 3(H) cxxxvii, 513, « 1855 Chambre des Communes » ; souvent cité e.g. 3(H) cxxviii, 256, « 1855 Chambre des Communes » ; MLDU, nº 43, p. 9.

des époux « une seule chair ». Cette doctrine, à laquelle s'était conformé jusqu'alors le droit anglais en matière de réglementation matrimoniale, leur apparaissait comme la base même des prohibitions du mariage entre alliés : elle avait, en effet, pour conséquence, qu'un sujet devait assumer les liens de parenté de son conjoint et que les prohibitions valables pour l'un l'étaient automatiquement pour l'autre. Seul, insistaient-ils, ce principe justifiait les prohibitions du mariage entre alliés. « La proposition de loi n'est fondée sur aucun principe, déplorait un membre de la Chambre des Lords, la législation actuelle, au contraire, en a un, et si on refuse de le reconnaître, il ne nous restera plus qu'à faire table rase de toutes les prohibitions entre alliés »[60]. Une brochure de la *Marriage Law Defence Union* déclarait : « Si vous décidez d'ignorer cette règle, vous n'aurez d'autre solution que d'autoriser sans restriction aucune les mariages entre alliés ; ou, si vous persistez à interdire certains de ces mariages, vous devrez vous résoudre à le faire *sans le moindre principe à l'appui* »[61]. Dans un autre tract on lit : « la légalité du mariage avec la sœur de la femme décédée n'est soutenable qu'en fonction d'une thèse qui, elle, ne l'est pas et selon laquelle la mort d'un des conjoints *met fin à la relation générale d'affinité créée par le mariage entre le survivant et la parentèle du défunt* »[62]. Considérant la doctrine qui fait du mari et de la femme « une seule chair », ils prédisaient souvent (et, comme la suite l'a prouvé, ils ne se sont guère trompés) que la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée ouvrirait la voie à la légalisation du mariage avec tous les alliés, y compris ceux qui sont expressément prohibés par le Lévitique. Puisque la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée équivaudrait à un abandon du principe de l'identification des époux dans leurs relations de parenté, tous les rapports entre alliés (et non seulement ceux d'un homme et de sa belle-sœur) en seraient, croyaient-ils, anéantis. On ne pourrait plus dire d'un homme qui épouse une femme, « qu'il devient le fils de la mère, le neveu de la tante, le frère de la sœur de sa femme »[63]. Enfin la doctrine du mari et de la femme ne formant « qu'une seule chair » justifiait également la prohibition du divorce, de la polygamie et de l'adultère, et les adversaires de la loi avaient beau jeu de prédire que cet abandon signifierait un relâchement des lois du divorce, la généralisation de l'infidélité conjugale et, même, la légalisation de la polygamie[64].

Quoiqu'on les ait souvent accusés d'avoir des intentions de cet ordre, les défenseurs de la proposition de loi n'ont en fait que très rarement suggéré de faire

60. 3(H) cci, 948, « 1870 Chambre des Lords ».

61. MLDU, nº 4, p. 3. (en italique dans l'original).

62. MLDU, nº 8, p. 17 (en italique dans l'original). Pour des déclarations analogues voir e.g. MLDU, nº 12, pp. 13-15 ; 3(H) cci, 938-940, « 1870 Chambre des Lords ».

63. F. A. Dawson, *May a Man Marry his Deceased Wife's Sister ?* 1859, pp. 4-5 ; voir aussi e.g. Anonyme [An Anxious Observer], *Marriage with a Deceased Wife's Sister Forbidden by the Word of God*, 1869, pp. 3-4 ; Wood, *op. cit.*, 1861 (cf. n. 30), p. 17 ; Philadelphus [F. Pott], *Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1885, pp. 29-32.

64. Voir e.g. F. Hockin, *Marriage with a Deceased Wife's Sister Forbidden by the Law of God*, 1881, 16 ff ; Le Mesurier, *op. cit.*, 1883 (cf. n. 56), pp. 15-17 ; Wordsworth, *op. cit.*, 1883 (cf. n. 50), pp. 11-12 ; MLDU, nº 12, p. 5 ; nº 30, p. 17 ; nº 34, pp. 3-4 ; 4(H) xlii, 1198, 1896 Chambre des Lords ».

table rase de toutes les prohibitions fondées sur l'affinité. Pour l'ensemble des débats je n'ai relevé que huit cas où seule la consanguinité était présentée comme base rationnelle des prohibitions du mariage[65]. Les défenseurs de la loi semblaient plutôt chercher à limiter la discussion à la légalisation du mariage avec un ou tout au plus deux alliés en faisant valoir que ces mariages n'étaient pas communément tenus pour incestueux ou en invoquant les arguments sociologiques mentionnés ci-dessus ; la logique, soutenaient-ils, n'était, en tout état de cause, qu'une bien pauvre arme face aux exigences de la réalité vécue et aux vœux du public. Ils ne suggérèrent que rarement un principe de remplacement tiré de considérations[66] d'ordre social ou même physiologique[67]. Ils s'efforcèrent de miner les positions de leurs adversaires en mettant en évidence leurs contradictions. A ces attaques, les adversaires de la loi répondaient en poussant plus avant leur analyse du concept d'affinité.

La critique la plus générale était que la définition de l'affinité proposée par les adversaires de la loi aurait pour conséquence d'interdire le mariage entre toute la parentèle consanguine d'un sujet et toute la parentèle consanguine de son conjoint[68]. Car s'il était dit que les frères et sœurs d'un époux devenaient les frères et sœurs de l'autre, il fallait dire aussi que les frères et sœurs du premier devenaient les frères et sœurs des frères et sœurs du second. Et cependant les adversaires de la loi n'exigeaient pas qu'il soit interdit à deux frères d'épouser deux sœurs. Ceux-ci répliquaient que si le mariage crée effectivement l'affinité entre l'un des conjoints et la parentèle consanguine de l'autre, il ne crée pas d'affinité entre la parentèle consanguine d'un conjoint et la parentèle consanguine dc l'autre[69]. Ils ajoutaient parfois que chaque époux devenait bien membre de la famille de l'autre, mais qu'il n'y avait nullement fusion entre les deux familles[70].

65. 3(H) cxiv, 964, « 1851 Chambre des Lords » ; 3(H) cxxxiii, 267, « 1855 Chambre des Communes » ; 3(H) cxcv, 1315, « 1869 Chambre des Communes » ; 3(H) cci, 911, « 1870 Chambre des Lords » ; 3(H) ccxiv, 1876, « 1873 Chambre des Communes » ; 3(H) ccxxii, 475, « 1875 Chambre des Communes » ; 3(H) cclxx, 794, « 1882 Chambre des Lords » ; 4(H) cxxi, 1108, « 1903 Chambre des Communes ». Lord John Russell fut aussi amené à déclarer sans grande conviction qu'il considérait que la prohibition concernant la sœur de la femme devait être abolie et qu'il ne voyait aucun autre principe que celui de la consanguinité pour fournir une base à la législation du mariage (3(H) clii, 455, « 1859 Chambre des Communes »). Cette déclaration fut par la suite souvent citée contre lui : voir e.g. MLDU, nº 43, p. 9.

66. Cette suggestion qui tendait à formuler les règles du mariage en fonction de données physiologiques avait été suscitée par la théorie présentée plus loin à la note 81 et n'excluait nullement le maintien de certaines prohibitions du mariage entre alliés.

67. Voir e.g. ANONYME [Reynolds], *op. cit.*, 1840 (cf. n. 32), p. 43-48, qui maintient que le mariage devrait être interdit entre parents vivant ordinairement sous le même toit.

68. Voir e.g. ANONYME [Reynolds], *op. cit.*, 1840 (cf. n. 32), p. 41-42 ; ANONYME [Bacon], *op. cit.*, 1849 (cf. n. 33), pp. 10-12 ; ANONYME [One Who does not Want To], *op. cit.*, 1883 (cf. n. 33), p. 3 ; M. MENSOR, *The Question Solved : or Inquiry into the Law of Marriage with a Deceased Wife's Sister*, 1885, p. 21 ; 3(H) cix, 84, « 1849 Chambre des Communes » ; 3(H) ccv, 648, « 1871 Chambre des Lords » ; 3(H) cclxxx, 170, « 1883 Chambre des Lords » ; 3(H) cccv, 1811, « 1886 Chambre des Lords » ; 4(H) cxliv, 932, « 1905 Chambre des Communes ».

69. Voir e.g. MACRAE, *op. cit.*, 1861 (cf. n. 56), p. 10 ; ANONYME [An Anxious Observer], *op. cit.*, 1869 (cf. n. 63), pp. 11-14 ; PHILADELPHUS, *op. cit.*, 1885 (cf. n. 63), p. 30 ; 3(H) cxxxviii, 245, « 1855 Chambre des Communes ».

70. Voir e.g. MLDU, nº 39, pp. 9-10.

Ou, pour reprendre l'argumentation de l'auteur d'une brochure, tout comme la consanguinité entre frère et sœur est fonction de leur naissance commune, ainsi l'affinité entre un homme et sa belle-sœur est créée dès l'instant où cet homme est devenu par son mariage l'enfant des parents de son épouse ; cependant il ne devient pas l'enfant des parents des conjoints de ses frères et sœurs et ne saurait être, par conséquent, frère ou sœur des frères et sœurs des conjoints de ses frères et sœurs[71].

La deuxième critique consistait à dire que non seulement les adversaires de la loi poussaient jusqu'à « l'extravagance le recours à l'assimilation logique »[72] en s'autorisant de la doctrine qui voit dans le couple conjugal « une seule chair » pour soutenir que l'affinité créée entre un sujet et la parentèle de son conjoint persiste après la mort de ce dernier, mais encore qu'ils ne raisonnaient même pas toujours conformément à cette doctrine puisqu'ils admettaient que le lien immortel entre deux époux n'empêchait nullement l'un d'eux de se remarier après la mort de l'autre[73]. A cela il était en général simplement répondu que si le lien d'affinité persiste en effet après la mort de l'un des conjoints, il n'exclut pas la formation d'une affinité nouvelle[74]. On fit observer à plusieurs reprises que les rapports sociaux entre un individu et la parentèle de son conjoint survivent effectivement à la mort de celui-ci[75]. Et plusieurs auteurs ajoutaient qu'il reviendrait au même de soutenir que la mort d'un des conjoints suffit à rompre l'affinité entre sa parentèle et le conjoint survivant, et de prétendre que la mort de leurs parents dissout le lien de consanguinité entre frères et sœurs, car l'affinité se définit à travers le conjoint exactement comme la consanguinité se définit à travers le père et la mère[76].

La troisième critique, moins fréquente celle-là, visait l'analogie entre le frère du mari et la sœur de la femme ; les adversaires de la loi insistaient beaucoup sur cette analogie, fondée, selon eux, sur l'idée que mari et femme étant égaux, les rapports d'une femme avec la parentèle de son mari étaient identiques à ceux du mari avec la parentèle de sa femme. Les partisans de la loi rappelaient que le judaïsme reconnaissait une distinction entre le mari et la femme[77]. La polygynie

71. Phelps, *op. cit.*, 1883 (cf. n. 56), pp. 32-33.

72. 3(H) cci, 896-897, « 1870 Chambre des Lords ». Voir également e.g. Denham, *op. cit.*, 1847 (cf. n. 52), p. 9 ; Anonyme [A Graduate in Classical and Mathematical Honours], *op. cit.*, 1864a (cf. n. 54), p. 28.

73. Mensor [vers 1885], *op. cit.* (cf. n. 68), p. 23.

74. Voir e.g. H. H. Duke, *The Question on Incest Relatively to the Marriage of Sisters in Succession*, 1882, 55 ff ; Macrae, *op. cit.*, 1861 (cf. n. 56), p. 10.

75. Voir e.g. Douglas, *op. cit.*, 1858 (cf. n. 56), 14 ff ; MLDU, nº 53, p. 6.

76. Voir e.g. P. Hale, *Marriage with a Deceased Wife's Sister Repugnant to Christian Felling and Contrary to Christian Practice*, 1848, pp. 11-12 ; Douglas, *op. cit.*, 1858 (cf. n. 56), p. 15 ; Anonyme, *Marriage with a Deceased Wife's Sister Forbidden to Christians*, 1886.

77. Voir e.g. T. Binney, *The Men of Glasgow and the Woman of Scotland* [sans date, probablement vers 1878], pp. 40-42 ; Anonyme, *op. cit.*, 1864a (cf. n. 54), ch. 3 ; Anonyme [A philosophical Inquirer], *The Present State of the Marriage Law Proved Unscriptural and the Proposed Illogical*, 1860, pp. 6-10 (il y a lieu d'attribuer cette brochure à l'auteur anonyme mentionné dans la note 54) ; Anonyme, *op. cit.*, 1864 (cf. n. 25), 13 ff ; R. C. Jenkins, *The Repeal of the Prohibitions of Marriage with a Deceased Wife's Sister Advocated Doctrinally, Historically, Socially*, 1883, p. 12 ; A. MacCaul, *The Ancient Interpretation of Leviticus*

était admise, non la polyandrie ; l'adultère, punissable chez la femme, ne l'était pas chez l'homme ; une femme était incorporée à la parentèle de son mari, un homme ne devenait jamais membre de la parentèle de sa femme. « Il se *pourrait* donc, disait-on, que, même dans le Lévitique, il soit permis à l'homme ce qui ne l'est pas à la femme »[78], à savoir, pour l'homme, d'épouser la sœur de sa femme décédée bien qu'il soit interdit à la femme d'épouser le frère de son mari décédé. En réponse à leurs adversaires qui affirmaient que le christianisme avait fait de la femme l'égale de son mari[79], ils évoquaient les différences existantes dans les rapports du mari et de la femme : la femme prenait le nom de son mari ; l'adultère de la femme constituait un motif suffisant de divorce, non celui de l'homme[80]. Il se trouvait même quelques personnes pour soutenir que « les plus récentes découvertes des physiologistes » avaient établi que la femme devenait, d'un certain point de vue, partie intégrante de son mari, mais que cela n'était jamais vrai du mari par rapport à sa femme[81]. Il paraissait donc tout à fait logique de légaliser le mariage avec la sœur de la femme décédée sans pour cela étendre cette mesure à la veuve du frère. Les adversaires de la loi se contentaient, en général, de répéter que le christianisme « avait établi la dignité propre de la femme » et que la parentèle de la femme devenait celle de son mari exactement comme la parentèle du mari devenait celle de la femme. « Ce n'est pas de noms ou de droits de propriété qu'il s'agit ici, affirmait un auteur, mais de rapports humains, de liens de sympathie et d'affection... Dans l'Angleterre chrétienne, la bonne intimité qui régnait entre un homme et les parents naturels de sa femme... se retrouvait également dans les rapports de la femme avec les parents naturels de son mari »[82].

Malgré les attaques dont il fut l'objet au cours de la tentative pour légaliser le mariage avec la sœur de la femme décédée, toute l'évolution ultérieure de la législation (voir p. 47) montre que le concept d'affinité, tel qu'il avait été défini par les adversaires de la proposition de loi, n'a nullement été abandonné. La légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée devait précéder de peu la légalisation du mariage avec tous les autres parents consanguins du conjoint décédé (à l'exception de ses plus proches parents, c'est-à-dire de ceux qui lui étaient

XVIII, 18 as Received in the Church for more than 1500 years, a Sufficient Apology for Holding that, according to the Word of God, Marriage with a Deceased Wife's Sister is Lawful, 1859, p. 36 ff ; MENSOR [vers 1885], *op. cit.* (cf. n. 68), pp. 25-26.

78. BINNEY [sans date], *op. cit.* (cf. n. 77), p. 42. (En italique dans l'original.)

79. Voir e.g. J. F. THRUPP, *The Christian Inference from Leviticus xviii, 16, Sufficient Ground for Holding that According to the Word of God Marriage with the Deceased Wife's Sister is Unlawful. A letter to the Rev Dr. McCaul*, 1859, 7 ff ; MLDU, nº 39, pp. 7-8.

80. Voir e.g. MENSOR [vers 1885], *op. cit.* (cf. n. 68), 24 ff.

81. D'après cette récente découverte « une femme qui a eu des enfants d'un homme transmet généralement certains éléments caractéristiques de cet homme (selon la science moderne, il s'agit de sa chair) à tous les enfants qu'elle pourrait avoir avec un autre homme ; mais rien d'analogue n'a lieu entre les mères successives et un même père » (3(H) CCCXXXV, 1514, « 1889 Chambre des Lords » ; voir également e.g. ANONYME, *op. cit.*, 1864a (cf. n. 54), pp. 17-18.

82. THRUPP, *op. cit.*, 1859 (cf. n. 79), pp. 14-15.

apparentés en ligne directe)[83]. Le changement principal paraît donc avoir été uniquement qu'en ce qui concerne les prohibitions matrimoniales le lien d'affinité était rompu par la mort du conjoint, sauf à l'égard des ascendants et descendants directs de celui-ci.

III

Les deux grandes catégories d'arguments que nous avons dégagées au cours de cette discussion correspondent très exactement à deux manières d'aborder l'étude des règles du mariage.

Les principaux arguments sociologiques invoqués pour combattre la légalisation du mariage entre un homme et la sœur de sa femme décédée ont également servi à justifier les prohibitions anglaises du mariage dans leur ensemble et même à expliquer les prohibitions matrimoniales en général. Ces arguments, ainsi étendus, paraissent peu satisfaisants.

L'idée que la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée rend impossible à une femme de vivre au foyer du mari de sa sœur découle d'une théorie communément admise au XVIIe et au XVIIIe siècle selon laquelle le seul moyen effectif d'empêcher que des unions illicites ne se nouent entre gens vivant dans l'intimité était d'interdire la régularisation de ces unions. Cette théorie servait souvent à rendre compte des prohibitions du Lévitique, sur lesquelles étaient basées, croyait-on, les prohibitions protestantes du mariage. Mais même les partisans de cette théorie n'osaient soutenir que les parents, dont le mariage était interdit en vertu d'une interprétation du Lévitique, soit littérale, soit étendue par assimilation logique, se trouvaient en contact plus intime que des parents entre lesquels le mariage était possible ou que de simples voisins ou amis. Toutes leurs interprétations du Lévitique tendaient à limiter les prohibitions du mariage en vigueur à l'époque aux membres d'une famille vivant normalement sous un même toit (dans le cas de l'Angleterre, le père, la mère et les enfants)[84]. Il semblerait donc, et l'étude d'autres sociétés[85] confirme notre hypothèse, que les

83. E.g. par Jeremy TAYLOR, *Ductor Dubitantium*, 1660, livre II, ch. 2, règle 3, secs 17-89 ; MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, 1748, livre 26, ch. 14 ; J. FRY, *The Case of Marriage between Near Kindred*, 1756 ; J. D. MICHAELIS, *Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis welche die Heyrathen in die nähe Freundschaft untersagen*, 1re éd., 1775, 2e éd. augmentée, 1768 ; J. D. MICHAELIS, *Mosäisches Recht*, 1770-1775, traduit en anglais en 1814 sous le titre *Commentaries on the Law of Moses* ; J. ALLEYNE, *The Legal Degrees of Marriage Stated and considered in a Series of Letters to a Friend*, 1re éd., 1774, 2e éd. augmentée, 1775. Au cours de la controverse sur la sœur de la femme décédée, tous ces auteurs ont été cités, mais il semble que l'on ait surtout puisé abondamment dans l'ouvrage de W. PALEY, *Moral and Political Philosophy*, 1785.

84. La plupart d'entre eux croyaient que seules quelques-unes des prohibitions énoncées dans le Lévitique étaient destinées à toutes les sociétés et que les autres étaient susceptibles d'être modifiées en fonction de la situation de la société considérée. Alleyne, à la suite de Fry, maintenait que les prohibitions du Lévitique ne concernaient pas le mariage mais bien les relations sexuelles extra-conjugales.

85. Cf. les indications données dans : E. H. ASHTON, *The Social Structure of the Southern Sotho Ward* (Communications from the School of African Studies, n.s., nº 15), 1946 ; J. F. HOL-

prohibitions du mariage ne se bornent jamais à proscrire le mariage entre individus vivant ensemble : l'étendue des prohibitions ne varie pas (comme on l'a suggéré)[86] d'une société à une autre en fonction de la composition généalogique de la maison familiale ou de quelque autre unité résidentielle.

En 1940 une Commission fut chargée de renseigner et conseiller l'Église d'Angleterre sur la question du maintien ou de la suppression des restrictions au mariage entre alliés qu'autorisait depuis déjà assez longtemps le Code civil[87]. Malinowski, qui prit part à la discussion, généralisa l'argument de la jalousie éventuelle entre sœurs en faveur de l'interdiction du mariage avec la sœur de la femme décédée. Rappelant que toutes les sociétés interdisent le mariage à l'intérieur d'un groupe assez étendu d'individus apparentés afin de prévenir la jalousie sexuelle entre les membres du groupe, il ajouta que le rétrécissement de l'unité familiale, le relâchement des liens d'intimité entre parents, et surtout le contact généralisé entre personnes non apparentées et de sexe opposé, rendaient moins nécessaire que par le passé le maintien des mesures d'interdiction des mariages entre alliés. Son idée semble avoir été qu'autrefois un homme était plus intimement lié avec certaines femmes de sa famille qu'avec toute autre femme, et qu'il lui était interdit de les considérer comme des conjointes possibles, afin qu'il ne puisse devenir le rival des hommes de sa famille dont ces femmes étaient les sœurs et les épouses ; et, pareillement, qu'une femme était en contact plus étroit avec certains hommes de sa famille qu'avec tout autre homme et ne pouvait voir en eux des maris en puissance afin d'éviter d'entrer en rivalité avec ses plus proches parentes consanguines, épouses ou sœurs de ces hommes[88]. Malheureusement

LEMAN, *The Pattern of Hera Kinship* (Rhodes-Livingstone Papers, nº 17), 1949, pp. 49-54 ; M. HUNTER, *Reaction to Conquest*, 1936, pp. 61-64 ; I. SHAPERA, « The Social Structure of the Tswana Ward », *Bantu Studies*, 1935, IX ; I. SHAPERA, *Native Land Tenure in the Bechuanaland Protectorate*, 1943, pp. 94-95 ; V. G. J. SHEDDICK, *The Morphology of Residential Associations as Found among the Khwakhwa of Basutoland* (Communications from the School of African Studies, n.s., nº 19), 1948 ; elles suggèrent qu'en dépit de variations considérables entre Basuto et Tswana d'une part, Hera et Pondo de l'autre, concernant l'étendue des prohibitions matrimoniales en ligne paternelle, il n'y a guère de différence entre ces populations concernant l'extension en ligne paternelle de leurs groupes familiaux ou de leurs plus larges unités résidentielles. Dans aucune de ces sociétés, les prohibitions du mariage ne semblent, ni interdire le mariage entre tous les membres d'un groupe constituant une unité résidentielle plus étendue que le groupe familial, ni l'autoriser entre des parents qui ne vivent pas ordinairement à proximité les uns des autres.

86. Voir e.g. MONTESQUIEU, *loc. cit.* (cf. n. 83) ; MICHAELIS, *op. cit.*, 1768 (cf. n. 83), secs 62-63.

87. B. MALINOWSKI, « A Sociological Analysis of the Rationale of the Prohibited Degrees in Marriage », 1940, Appendix 3 (pp. 101-106) de la Commission de l'Église d'Angleterre *Kindred and Affinity as Impediments to Marriage*, 1940. Les lois de 1907, 1921 et 1931 avaient légalisé le mariage civil entre alliés, mais les prêtres qui acceptaient de célébrer ces mariages encouraient la censure ecclésiastique.

88. A la différence des prohibitions unilinéaires du mariage invoquées par Malinowski pour illustrer sa théorie générale, les prohibitions du mariage en Angleterre ne peuvent être interprétées comme une interdiction signifiée à tous les hommes d'un groupe donné d'épouser toutes les femmes qui appartiennent à ce groupe. Il est interdit à un sujet d'épouser tous ses parents dans le troisième degré de consanguinité ou d'affinité, mais beaucoup de ces derniers

Malinowski a négligé d'étayer sa thèse sur une preuve quelconque et je n'ai rien trouvé dans les écrits d'auteurs du XVIIe ou XVIIIe siècle qui permettrait d'affirmer que les rapports entre parents se trouvant dans les degrés prohibés étaient plus étroits qu'entre individus libres de se marier (voir plus haut p. 66). Je n'ai pas davantage trouvé dans le cours des débats la moindre indication que la composition de la maison familiale ou l'intimité respective entre parents et entre non-apparentés aient évolué dans le sens indiqué par Malinowski. Le témoignage d'autres sociétés montre que les prohibitions ne préviennent pas le mariage à l'intérieur de tous les groupes dont les membres sont en rapport d'intimité ni seulement à l'intérieur de tels groupes[89]. Les matériaux réunis par Malinowski sur les Trobriands sont autant de preuves qu'une société peut parfaitement autoriser le mariage entre individus qui vivent en relations d'intimité et l'interdire entre parents qui doivent s'éviter ou qui n'ont que peu de contacts entre eux[90].

Dans le passage cité plus haut (p. 48) Radcliffe-Brown attribue aux prohibitions du mariage « la fonction sociale de préserver, maintenir ou perpétuer une structure de parenté en vigueur en tant que système de relations institutionalisées ». A la lumière de cette théorie, il interprète la controverse sur la légalisation du mariage avec la sœur de la femme décédée comme un désaccord touchant la nature des rapports entre un homme et sa belle-sœur, autrement dit il s'attache à faire valoir le troisième argument sociologique. Je me suis efforcée de démontrer que les adversaires de la légalisation considéraient la question sous l'angle du rapport d'un sujet avec tous ses parents par affinité et que l'évolution actuelle de la législation suggère d'envisager l'ensemble des changements survenus comme n'en formant qu'un seul : l'abandon dans le système des règles de mariage du

ne sont pas les uns vis-à-vis des autres dans ce troisième degré et peuvent donc se marier entre eux. Pour voir dans les prohibitions un moyen de prévenir les jalousies, Malinowski, me semble-t-il, a dû concevoir les prohibitions entre alliés comme des prohibitions du mariage entre un sujet et les conjoints de ses parents consanguins (plus que comme une prohibition du mariage entre un sujet et les parents consanguins de son conjoint) et les prohibitions entre consanguins comme des prohibitions du mariage avec les frères et sœurs de sexe opposé de ces mêmes consanguins.

89. Cf. les indications données dans : J. F. HOLLEMAN, *Shona Customary Law*, 1952, p. 24 ; J. F. HOLLEMAN, « Some 'Shona' Tribes of Southern Rhodesia », dans E. COLSON et M. GLUCKMAN, ed., *Seven Tribes of Central Africa*, 1951, p. 382 (sur les Hera) ; M. HUNTER, *op. cit.*, 1936 (cf. n. 85), p. 52 (sur les Pondo) ; H. ASHTON, *The Basuto*, 1952, pp. 12-17 ; P. J. LAYDEVANT, « Étude sur la Famille en Basutoland », *Journal de la Société des Africanistes*, 1931, i, pp. 207-208 ; V. G. J. SHEDDICK, *The Southern Sotho*, 1953 ; D. FORDE, ed., *Ethnographic Survey of Africa* (Southern Africa Pt. 2), p. 29 (sur les Basuto) ; R. FIRTH, *We the Tikopia*, 1936, 361 ff ; elles suggèrent qu'il ne règne pas une intimité plus grande entre les membres des clans exogames tels qu'il en existe chez les Hera ou les Pondo que, par exemple, chez les Basuto ou à Tikopia où le mariage est permis à l'intérieur des clans. Si nous comparons les matériaux réunis par Holleman sur les Hera et par Schapera sur les Tswana, nous constatons que deux sociétés dont l'organisation sociale présente une assez grande similitude, peuvent néanmoins être régies par des prohibitions matrimoniales extrêmement différentes. Les Hera interdisent le mariage à l'intérieur de nombreux groupes dont les membres ne sont même pas en rapports intimes les uns avec les autres. Les Tswana l'autorisent à l'intérieur de groupes dont les membres sont très évidemment en contact très étroit.

90. Voir e.g. B. MALINOWSKI, *The Sexual life of Savages*, 1929, 438 ff.

principe selon lequel le lien d'affinité entre un sujet et la parentèle de son conjoint persiste après la mort de celui-ci. Si l'on aborde la controverse sous cet angle, la théorie générale de Radcliffe-Brown ne nous en apprend pas suffisamment. Cette théorie veut établir une corrélation entre les prohibitions du mariage et l'ensemble de la structure de parenté d'une société donnée ; mais elle ne l'analyse pas et n'indique même pas comment la reconnaître.

Les arguments fondés sur les principes de la réglementation matrimoniale en Angleterre, tels qu'ils furent présentés au cours des débats, suggèrent un moyen d'aborder l'étude du rapport entre les règles de mariage et les structures de parenté.

Au lieu d'insister sur quelques effets sociaux de la suppression ou du maintien d'une prohibition particulière, ces arguments soulignaient certains traits des prohibitions conçues comme un ensemble cohérent. Ceci, d'ailleurs, n'apportait rien de vraiment nouveau. Bien avant la controverse sur la sœur de la femme décédée, on trouve des descriptions des prohibitions matrimoniales, anglaises ou catholiques romaines, suivies d'explications en termes d'utilité sociale. Ces descriptions comprenaient une définition de la consanguinité et de l'affinité, une analyse de la méthode de computation des degrés de parenté et un aperçu du rapport entre consanguinité et affinité. Quand l'interprétation du Lévitique par assimilation logique ou la systématisation de ces règles furent contestées, ainsi qu'il advint au XIXe siècle, les principes mis en œuvre dans ce système de réglementation furent évoqués de façon explicite. Ces principes ou concepts semblent mériter une étude approfondie. En ce qui concerne l'Angleterre, les principes s'avérèrent plus stables que les prohibitions elles-mêmes. Celles-ci subirent d'importantes modifications au XVIe siècle d'abord, puis de nouveau au XXe, mais les principes demeurèrent intacts au moins depuis le XIIIe siècle, à l'exception du principe de la persistance du lien d'affinité après la mort de l'un des conjoints. Il paraît également probable que certains au moins de ces concepts étaient et sont encore connus de gens qui ignorent tout de la portée exacte des prohibitions du mariage. Bien des gens, par exemple, trouveraient « illogique » de permettre le mariage avec la sœur de la femme et de l'interdire avec le frère du mari, même sans savoir si l'une ou l'autre de ces unions fait l'objet d'une interdiction.

La manière d'aborder les problèmes, que suggère l'étude de ce genre de concepts, se rencontre dans les travaux sur le mariage préférentiel. Plusieurs auteurs ont envisagé la préférence pour certains types de mariage entre parents de la même façon que les adversaires de la proposition de loi sur le mariage avec la sœur de la femme décédée envisageaient les prohibitions matrimoniales. Selon ces auteurs une telle manière d'aborder la question permet de dégager certains rapports entre les mariages préférentiels et d'autres aspects de la structure de parenté. C'est ainsi que Lévi-Strauss[91] et Leach[92] ont pu suggérer que la coutume du mariage avec la cousine croisée matrilatérale était liée à une différence de statut entre lignées localisées et unies par le mariage, parce qu'ils ont vu sous ce

91. C. Lévi-Strauss, *les Structures élémentaires de la Parenté*, 1949, en particulier p. 325 ff.

92. E. R. Leach, « The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1951, lxxxi.

type de mariage une relation asymétrique entre ces lignées. Dumont[93] a proposé de considérer le mariage d'un homme avec la fille de son oncle maternel, tel qu'il est pratiqué en Inde du Sud, comme un mariage préférentiel destiné à renouveler le lien d'affinité entre la lignée unilinéaire de cet homme et celle de sa mère, lien qui avait été instauré par le mariage du père dans la lignée unilinéaire de la mère. Et parce que Dumont a conçu le rapport de la lignée d'Ego avec la lignée de sa mère en termes « d'affinité », il s'est trouvé en mesure d'interpréter le système des mariages préférentiels en fonction à la fois de l'analogie entre la relation d'un sujet avec les parents de sa femme et sa relation avec ceux de sa mère d'une part, et des principales catégories de la terminologie du système de parenté de l'autre. D'une discussion antérieure sur la relation d'affinité en Indonésie, il ressort que la représentation que se fait l'indigène lui-même du mariage avec la cousine croisée matrilatérale rejoint l'interprétation qu'en donnent les auteurs que nous venons de citer[94].

Une démarche analogue ne peut manquer de se révéler féconde dans l'étude du système de parenté anglais. Elle met en évidence le rapport étroit qui existe entre les prohibitions du mariage et la terminologie de parenté, puisque les principes sur lesquels sont fondées les premières se trouvent réaffirmés dans la seconde. De même qu'aucun lien d'affinité n'est postulé entre les consanguins d'un époux et les consanguins de l'autre, de même aucun terme de parenté n'est utilisé par ceux-là pour désigner ceux-ci. Les termes qui s'appliquent aux alliés se distinguent de ceux qui s'appliquent aux consanguins par l'emploi explicite de « in-law » ou de « step » mais ils reproduisent très précisément les termes utilisés pour les parents consanguins : la sœur du conjoint est la « sister-in-law » et ainsi de suite. Il n'y a aucune distinction entre les termes employés par un homme et ceux employés par une femme, tout comme le « même » parent sera un conjoint interdit pour l'homme aussi bien que pour la femme. L'usage des termes « frère » et « sœur », pour désigner à la fois les frères et sœurs d'un individu et ceux de son conjoint, se retrouve à la génération suivante dans l'emploi des mots « tante » et « oncle » par lesquels un individu désigne indifféremment les frères et sœurs de sa mère et ceux de son père, et ainsi de suite. On serait tenté de poursuivre l'analyse dans ce sens et d'établir une corrélation entre les principes qu'on relève soit dans la terminologie de parenté soit dans les prohibitions du mariage d'une part et les idéaux de la vie sociale d'autre part. Nous savons qu'une femme a des rapports avec la parentèle de son mari, qui reproduisent exactement ceux que celui-ci entretient avec la parentèle de sa femme et qu'un enfant a les mêmes rapports avec le côté maternel

93. L. Dumont, « The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage », *Man*, 1953, liii ; *Hiérarchie et Alliance*, 1954 ; *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*, 1957 (Occasionnal Paper of the Royal Anthropological Institute).

94. H. Th. Fischer, « De aanverwandtschap bij enige Volken van de Nederlands Indische Archipel », *Mensch en Maatschappij*, 1935, xi. Fischer maintient que (contrairement aux Hollandais), certaines tribus indonésiennes conçoivent l'affinité comme une relation asymétrique entre les parents patrilinéaires d'un conjoint et les parents patrilinéaires de l'autre. Le groupe qui donne la fiancée est considéré supérieur au groupe qui la reçoit. C'est ainsi que le mariage d'un individu avec la fille du frère de sa mère était tenu pour souhaitable parce qu'il renforçait le lien entre des lignages unis par un lien d'affinité.

et le côté paternel de sa parenté : il semble plausible de voir un lien entre ces faits et l'absence de toute règle de résidence lors du mariage. Il n'est pas déraisonnable non plus de constater que si les nouveaux mariés reçoivent des cadeaux des deux parentèles, la parentèle consanguine de l'un n'offre jamais rien à la parentèle consanguine de l'autre, et de lier ce fait à l'absence de relation entre les parentèles respectives des deux époux. Ou encore, en considérant les choses un peu différemment, on peut, comme l'ont fait les adversaires de la loi, mettre en corrélation la tentative d'abolir les prohibitions du mariage entre alliés avec les autres tentatives qui ont eu pour but de desserrer le lien conjugal, en s'attaquant, par exemple, à la loi sur le divorce et à la loi relative aux droits de la femme en matière de propriété. Pour établir des rapports de cet ordre, il y aurait lieu, non seulement d'étudier, de façon plus approfondie que je n'ai pu le faire ici, les concepts qui expriment en Angleterre les relations de parenté, mais encore de comparer ces concepts avec ceux qui ont cours dans d'autres sociétés. Néanmoins, la littérature suscitée par la controverse sur la sœur de la femme décédée semble prouver à elle seule qu'il est fécond d'aborder les systèmes de parenté par une analyse de concepts comparables à ceux qu'invoquèrent les Anglais soucieux de défendre leur système de prohibitions matrimoniales.

St. Hilda's College, Oxford.

Traduit de l'anglais par Tina du Bouchet.

MOUVEMENTS HISTORIQUES ET COMMUNAUTÉS LINGUISTIQUES DANS L'OUEST AFRICAIN

par

MAURICE HOUIS

On a maintes fois souligné que la répartition géographique des langues en Afrique noire, surtout en Afrique de l'Ouest, fait apparaître une grande multiplicité des communautés linguistiques. On serait tenté d'y voir le résultat d'un long isolement. Or cette explication néglige un second trait, non moins caractéristique, à savoir qu'un bon nombre de locuteurs connaissent et utilisent deux langues indigènes, voire quelquefois plus. Le bilinguisme suggère qu'il existe, et qu'il a existé, de nombreux contacts. D'ailleurs l'existence et l'importance de ceux-ci ne font pas de doute si l'on pense aux phénomènes de migration dont la plupart des peuples maintiennent le souvenir dans leurs traditions historiques, et aussi à la proximité dans le temps de nombreuses installations de villages, explicables par des guerres (c'est la raison la plus fréquemment donnée), par les rotations de cultures, par les déplacements dus aux échanges commerciaux, par les inflations démographiques. Il semble donc que c'est bien plutôt sur le compte de la *mobilité* des communautés qu'il faille mettre les deux traits de multiplicité et de bilinguisme.

Nous tenterons dans cet article d'en cerner la réalité en recherchant comment ils ont été préparés au cours de l'histoire précoloniale de l'Afrique occidentale[1]. Nous ne retiendrons de celle-ci que les grandes lignes, tout d'abord parce que cette histoire n'apparaît souvent que schématiquement, et surtout parce que notre propos est d'attirer l'attention sur l'intérêt qu'offre pour les linguistes africanistes une appréhension des données de l'histoire.

1. Nous ne nous posons pas dans cet article en historien ; aussi adoptons-nous l'expression d' « histoire précoloniale », bien qu'elle nous semble très insuffisante. Certes la colonisation a profondément marqué l'histoire de l'Afrique en créant un déséquilibre profond dans les cultures et en rendant progressivement inopérantes les structures politiques traditionnelles. Toutefois la colonisation, en tant que partage de l'Afrique par les puissances européennes, a été préparée de longue date par le développement du commerce côtier. De plus les mouvements d'intégration qui tendaient à agglomérer, autour de quelques centres de gravité, des peuples réfractaires à l'Islam et dialectalement diversifiés se sont continués jusqu'à nos jours.

Celle-ci se présente dans une perspective originale où se dessinent, à travers les mouvements migratoires et les processus d'intégration et de fragmentation, quelques centres de gravité à peu près constants pendant plusieurs siècles. Cet aspect dynamique ressort bien d'un article récent de Y. Person[2] où, à propos des Kisi et de leurs statuettes de pierre, il dresse et commente une série de cartes sur l'évolution ethno-linguistique, du XIIe siècle à 1800, des peuples situés du Futa Dialo au Sasandra. De même, les cartes présentées par J. D. Fage[3], dans son *Atlas de l'histoire africaine*, représentent les États occidentaux du XIe au XVIIIe par des zones nucléaires d'où partent des flèches qui indiquent les axes selon lesquels se sont opérés les échanges et les migrations.

Seule l'histoire de la période précoloniale est envisagée ici. Elle sera appréhendée à travers une série de mouvements dont ne sont connues actuellement que les grandes lignes, par exemple : la succession des Empires du Ghana, du Mali, de Gao, la continuité de l'État des Mosi, les migrations et les fixations locales des Peul, le rayonnement mercantile des Hausa. Ces États et ces peuples connurent des influences extérieures qui s'exercèrent par la voie continentale, telles que les relations avec le monde méditerranéen, l'islamisation, berbère dans ses origines, ou par la voie littorale : les rapports commerciaux que les peuples côtiers, intermédiaires des peuples de la savane et de la forêt, entretinrent avec les Européens.

I. — Les facteurs historiques en présence

Il n'est certes pas possible de caractériser exactement les conséquences directes que les dynamismes internes eurent sur le développement des communautés linguistiques ; on peut toutefois faire ressortir en quoi les faits connus de l'histoire sont, pour une communauté donnée, des facteurs de *fragmentation* ou d'*intégration*.

F. de Saussure remarque[4] que « ... livrée à elle-même la langue ne connaît que des dialectes dont aucun n'empiète sur les autres et par là elle est vouée à un fractionnement indéfini ». La notion d'une langue « livrée à elle-même » est ambiguë. Il s'agit en fait de la communauté linguistique, de l'ensemble des gens dont le lien le plus évident est de pouvoir communiquer grâce à un code qu'ils possèdent en commun. Une telle communauté est dynamique. Pour des causes diverses, elle peut se fractionner en unités fermées sur elles-mêmes et l'idiome subit alors en chacun de ces points des influences indépendantes allant jusqu'à faire obstacle à l'intercompréhension, partiellement ou totalement. Les facteurs de fragmenta-

2. Yves Person, « Les statuettes de pierre kisi et leur histoire », *Bull. I.F.A.N.*, XXIII, B, 1-2, 1961.

3. J. D. Fage, *An Atlas of African history*, Londres, 1958 ; *An introduction to the history of West Africa*, Cambridge, 1955. Ont été consultés également : M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, 1912 ; *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, 1941. Les travaux de Delafosse, bien qu'ils doivent être utilisés avec certaines précautions, sont jusqu'à nouvel ordre irremplaçables, malgré l'éclectique *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1956, de R. Cornevin. A signaler aussi l'utile manuel de Dj. T. Niane et J. Suret-Canale, *Histoire de l'Afrique occidentale*, Conakry, 1960.

4. *Cours de linguistique générale*, Paris, 1949, p. 267.

tion sont nombreux. En principe un idiome ne peut s'étendre sur un vaste territoire sans montrer des signes de variations dialectales. Ce facteur dut jouer pour certaines langues dont l'extension géographique accompagna l'extension politique d'un État. Mais il est un facteur qui entraîne une inéluctable fragmentation dialectale, c'est l'isolement de ces refuges que sont les montagnes (peuples dogon, kabrè, peuples des marches du Futa Dialo), les forêts (*cf.* les communautés de langues mandé et kru de Guinée, de Libéria, de Côte d'Ivoire), les bandes côtières faites de lagunes (langues des lagunes éburnéennes) ou de mangrove (peuples de la côte guinéenne, de Casamance). Les communautés habitant des lieux difficiles d'accès sont presque toujours composées de refoulés, de vaincus, de groupes résiduels qui vivent en marge des grands mouvements.

Mais les tendances à la fragmentation sont contrebalancées par des facteurs qui jouent au contraire dans le sens d'une intégration[5]. L'unification du langage se manifeste précisément quand la langue n'est pas « livrée à elle-même », que certains facteurs entrent en cause et agissent sur une vaste portion de la communauté entière comme des forces centripètes. Ceux que l'histoire rassembla dans une même communauté tendent à maintenir identique leur code de communication[6]. L'élaboration d'un appareil étatique est, dans ce processus, un facteur essentiel. D'une façon générale sont également des facteurs d'intégration toutes les tendances qui rompent avec la localisation et l'émiettement : l'éclosion d'une nationalité, les résistances psychologiques qui s'opposent à l'emprunt dans la mesure où celui-ci est senti comme hétérogène, le développement de l'urbanisation et les mouvements populaires ruraux, le développement d'une littérature et sa concrétisation dans l'écriture, la puissance de l'école, de l'administration, de la radio. Nous allons retrouver par la suite ces facteurs.

Quels sont les États et les peuples qui eurent une part dominante dans l'histoire de l'Ouest africain ?

Les États du Ghana et du Mali intéressent directement le développement d'une grande partie des langues mandé. L'État de Gao prit la relève des deux précédents, entraînant l'extension de la langue songay. Le peuple mosi, politiquement divisé mais soumis à une même structure administrative, n'étendit pas sa langue en dehors de ses limites ethniques, bien qu'il menât des attaques jusqu'à Tombouctou et Walata. La langue hausa, par contre, s'étendit considérablement au-delà des limites politiques des quelques États Hausa. Les Peul sont sporadiquement répandus du Sénégal jusqu'au Cameroun.

Trois États représentèrent successivement pour la partie occidentale de l'Ouest africain des « faits de civilisation » : les États du Ghana, du Mali et de Gao. Ils se

5. *Cf.* J. VENDRYES, *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, Paris, 1923, pp. 273-349.

6. Il est aussi des peuples qui ont réagi en se renfermant sur eux-mêmes et en maintenant leurs coutumes et leur langue. Les Koniagi et les Basari, dans les régions de Youkounkoun (Guinée) et de Kedugu (Sénéral), nous paraissent bien représenter ce cas. Leurs langues ont conservé une complexité morphologique qui va de pair avec le maintien de leur originalité culturelle. Il est toutefois a peu près certain que cette résistance, du moins pour les Koniagi, doive céder devant la politique unitaire du Gouvernement de la République guinéenne.

sont succédé dans le temps et, en quelque sorte, superposés dans l'espace, avec toutefois un déplacement de leurs centres de gravité respectifs.

Le Ghana. — Le Ghana fut créé par les Soninké de la région du Wagadu autour de la ville de Kumbi. Il est à son apogée au XIe siècle. Il constitue une fédération groupant, autour du noyau central, les principautés du Tekrur, de Diara, du Soso, du Mali et de Gao. Il s'étend du moyen Sénégal et du Falémé jusqu'à Gao sur le



Niger, il touche au nord aux domaines sahariens des Berbères. Son chef est le Kaya Maghan, du clan des Sisé. C'est dans ce clan que sont pris les dignitaires de la cour, les grands fonctionnaires et les chefs de province. La transmission du pouvoir suit les règles du matriarcat, alors que dans le Tekrur, au Mali et chez les Bambara, le pouvoir se transmet de père en fils.

L'Empire est connu à l'extérieur grâce au commerce et aux caravanes transsahariennes qui viennent chercher l'or du Bambuk. « C'est à cette époque que les Sarakollé devinrent commerçants »[7]. On échange de la poudre d'or, des tissus, des

7. NIANE, *op. cit.*, p. 21.

sandales, du sel, des esclaves, des cauris, des perles, du cuivre. Le commerce favorise le développement des grandes concentrations urbaines : Kumbi, Sila, Nema.

Mais le Ghana eut à subir l'attaque des Almoravides, ce mouvement né au XIe siècle sur la côte mauritanienne et d'origine berbère. Awdaghost, la grande ville berbère, paye tribut au Ghana jusqu'en 1054, date à laquelle une fraction du mouvement se tourne vers le sud et, avec Abu Bekr ben Umar, entraîne d'abord à l'Islam les habitants du Tekrur. Kumbi est pris vers 1077. L'empereur reprend par la suite son indépendance en 1087, mais l'armature de la fédération s'en trouve néanmoins ébranlée et l'État ne recouvre pas son ancienne vigueur. Non seulement l'opposition entre les sectateurs de la religion nouvelle et les « traditionalistes » animistes entretient des conflits permanents, mais l'Empire se disloque à mesure que les États vassaux s'affranchissent. Le royaume de Diara, dans la province de Kaniaga, commandé par la dynastie des Diakhaté, secoue la tutelle et s'impose à son tour au Tekrur ; au début du XIVe siècle les Diakhaté sont renversés par les Diawara qui se maintiennent jusqu'en 1754, époque de la conquête du Kaniaga par les Bambara-Masasi. Le royaume de Soso, formé par les Soninké du Sud et dont la capitale est entre Kumbi et Djéné, tente au XIIIe siècle de reconstituer l'empire en luttant contre le Kaya Maghan et en s'emparant de Kumbi. Le plus caractéristique dans cet épisode est que la révolte est menée par les Kanté, caste de forgerons, qui vont combattre l'Islam. La tradition conserve le grand nom de Sumaoro Kanté qui règne entre 1200 et 1235. Il reprend à son compte la tradition des conquêtes, vassalise le Wagadu et le Kaniaga, mais il ne peut entièrement dominer le Mali.

Les conditions favorables à une intégration linguistique sont donc remplies. Le commerce est intense ; il se crée des villes importantes dont la fonction essentielle est d'être des marchés, autant d'occasions de contacts qui favorisent l'apparition d'une forme commune de parler. A cela s'ajoute le caractère fédéral de l'Empire auquel un seul clan, les Sisé, fournit l'armature politique. Le traumatisme créé par l'Islam et par l'affranchissement des vassaux s'oppose au contraire à cette uniformisation linguistique. Le peuple dominant, auquel incombent la direction et l'organisation de l'Empire, est celui qu'on connaît encore aujourd'hui sous le nom de Soninké. Les termes de Marka et de Sarakholé sont synonymes et ont un usage administratif assez vaste.

Le Mali. — L'apparition du Mali va ramener des conditions favorables à une intégration linguistique, mais en privilégiant cette fois le manding aux dépens du soninké dont les communautés vont se trouver en partie dispersées et partiellement assimilées.

Célèbre est la lutte qui oppose à Sumaoro, roi du Soso, le jeune chef du Mali, Sundiata Keita. Sumaoro n'avait pu refaire l'unité du Ghana et les mécontents s'étaient groupés autour de Sundiata. Après plusieurs revers, Sundiata remporte une victoire éclatante à Kirina en 1235. Il concentre autour de lui la puissance éparse du Ghana et reconstitue un empire. Sa capitale se trouve plus au sud ; c'est Niani, entre le Niger et le Sankarani, dans l'actuel pays des Malinké.

Les conquêtes s'étendent vers l'ouest. Comme pour le Ghana, l'Empire est divisé en provinces. Les peuples de l'ancien Soso sont asservis et doivent approvisionner les armées. L'agriculture et le commerce se développent et les caravanes sahariennes parviennent jusqu'à Niani.

Les successeurs de Sundiata sont également tous des Keita. Son fils, Mansa Ulen, règne de 1255 à 1270. Il repousse encore vers l'ouest les frontières du Mali. Un trait notable de son règne est qu'il fit le pèlerinage de la Mekke, au retour duquel il fut assassiné. Au XIVe siècle, l'Empire atteint son apogée avec le règne de Mansa Musa ou Kanku Musa, de 1307 à 1332, et de Musa Suleyman, de 1339 à 1359. Les limites de l'Empire[8] vont du Futa Dialo à l'Adrar des Iforas, la limite septentrionale passe par Tichit, Walata, Arawan. Mansa Musa fait un pèlerinage célèbre, développe l'enseignement et fait construire des mosquées. Il étend ses conquêtes jusqu'à Tombouctou et Gao. Des lettrés arabes vivent à sa cour. Nous avons le témoignage de Ibn Batuta qui visita l'Empire et sa capitale sous le règne de Mansa Suleyman en 1352.

Le Mansa a donc pris la relève du Kaya Maghan. Il est lui aussi maître d'un pays riche en or et commerce avec le monde méditerranéen. Des villes importantes s'échelonnent sur l'axe du Niger : Djéné, Tombouctou, Gao ; Kumbi, dans le Wagadu, a bien perdu de son importance, mais au nord, Walata est florissante.

Nous n'avons tracé de l'Empire du Mali, comme de celui du Ghana, qu'une vue panoramique. Il serait certes possible d'apporter des détails, ils ne modifieraient pas cette vaste perspective que la tradition et quelques écrits arabes nous ont conservée et qui va de 1235, victoire de Kirina, jusqu'au début du XVe siècle, quand commence le déclin. Progressivement les provinces se détachent, de nouveaux États se forment, des vassaux prennent leur indépendance, tandis qu'un nouvel Empire va apparaître, plus à l'est, celui de Gao. Le Mali perd d'abord ses provinces orientales dont s'emparent, de 1465 à 1473, les rois de Gao : Djéné, Masina, Tombouctou. Walata est pillé par les Mosi en 1480. Le Futa Dialo s'affranchit avec Koli Tengela (seconde moitié du XVe). Au début du XVIe siècle, le Mali est réduit aux seules provinces malinké, mais il conserve sa suzeraineté sur le Salum et la Casamance[9] (portes par lesquelles il était déjà entré en contact avec les commerçants européens), ainsi que sur les Bambara (jusqu'en 1670, date à laquelle le Mansa Mama Magan abandonne le siège de Segu).

Ainsi disparaissent à leur tour les conditions favorables à une uniformisation autour de la langue manding. Celle-ci se maintiendra toutefois et ne connaîtra qu'un processus relativement restreint de dialectalisation.

La dégradation progressive du Mali est en relation avec la montée de l'Empire de Gao. De même que pour le Ghana, une époque intermédiaire est marquée par les affranchissements successifs des peuples vassaux.

8. Selon Delafosse, *op. cit.*, 1941, p. 70, Mansa Suleyman attaqua même Omar ben Idris, Sultan du Bornu.

9. Au début du XIVe, les Wolof avaient déjà affirmé au Portugais Diego Gomez que tout le pays qu'ils connaissaient appartenait au Mansa du Mali. Ca Da Mosto en 1455 confirme que le pouvoir de ce dernier s'étend jusqu'à la basse Gambie (Delafosse, *op. cit.*, 1941, pp. 70-71).

Le Gao. — L'Empire de Gao est d'origine songay. Il fut d'abord vassal des deux Empires mandé. Soni Ali ou Ali Ber l'affranchit durant son règne, de 1465 à 1492. Grand conquérant, il annexe le moyen Niger, chasse les Twareg de Tombouctou, s'empare de Djéné, soumet le Masina. Ses conquêtes, surtout orientées vers l'ouest, se font au dépens du Mali. Avec un usurpateur, Mohammed Turé, commence la dynastie des Askia. Gao, Walata, Djéné et surtout Tombouctou deviennent des centres intellectuels. C'est de cette époque que date les *Tarikh*, chroniques de l'histoire soudanaise écrites en langue arabe. Mohammed Turé règne de 1493 à 1529. Il organise une puissante armée. Musulman, il fait un pèlerinage aussi retentissant que celui de Mansa Musa. De retour, il proclame la guerre sainte contre les Mosi, mais il ne peut les réduire. Il se tourne alors vers l'est, attaque les royaumes hausa de Gobir, Katsena, Zaria, Kano, se dirige contre les Twareg et pille Agades, mais au retour il est vaincu par son ancien allié, le roi du Gobir, qui s'empare des conquêtes hausa de l'Askia.

L'Empire est divisé en provinces dont les deux plus importantes sont le Dendi et le Zerma ; a leur tête sont des *koy*, comme il y avait des *farĩ* pour les provinces du Mali. C'est sous le premier Askia que Tombouctou est relevée de ses ruines et devient un grand centre universitaire, selon une tradition inaugurée sous le Mali.

A partir de l'Askia Musa qui détrôna son père, l'Askia Mohammed, l'Empire connaît des guerres intestines et le Sultan du Maroc pourra facilement venir à bout de cet État déchiré par les intrigues. L'Empire ne reprendra une vigueur toute relative qu'avec l'Askia Daud (1549-1582). De 1465, date de l'affranchissement de Gao par le Soni Ali jusqu'en 1529, date où l'Askia Mohammed est détrôné, le Gao est un empire puissant, allant d'Agades jusqu'à l'ouest de Wagadu, montant au nord jusqu'à Teghaza, descendant en amont de Djéné et sur le Niger moyen jusqu'à Kebi.

Avec l'Empire de Gao le centre de gravité politique et commercial s'est donc déplacé vers l'est. Les peuples noirs qui ont originellement constitué le Ghana semblent ne pas en avoir été les vassaux. De plus les axes du Gao sont surtout orientés vers les régions sahélo-sahariennes, laissant ainsi hors de son influence les peuples les plus occidentaux de l'Ouest africain. Il n'en reste pas moins que l'Empire de Gao, à l'instar du Ghana et du Mali, est maître du commerce du sel, de l'or et des esclaves, que les Askia traitent d'égal à égal avec les princes berbères et arabes du monde méditerranéen.

Les Mosi. — La communauté mosi se présente tout autrement. Culturellement elle a son origine au sud-est. Mais le trait le plus marquant est son homogénéité et son absence d'ouverture sur le monde extérieur[10], du moins sur le monde soudanais où sont nés et se sont développés les trois États précédents. Ni les troupes des Mansa, ni celles des Askia ne purent l'entamer. Elle est de plus relative-

10. En fait, les Mosi connaissent des mouvements migratoires qui, actuellement, conduisent un certain nombre de jeunes vers la Côte d'Ivoire et le Ghana. J. Rouch, dans un article du *Bull. I.F.A.N.*, XXII, 3-4, 1960, tente de rattacher ces mouvements à des migrations traditionnelles, mais ses observations sont assez peu convaincantes.

ment réfractaire à l'Islam. Le facteur qui semble avoir le plus contribué à réaliser cette homogénéité est un système politique fortement centralisé. Originaires, d'après la tradition, de la région de Gambakha, près du confluent des Volta rouge et blanche, les Mosi seraient un rameau des Dagomba et se seraient étendus à partir du XIe siècle dans la région couverte par les cours inférieurs de ces deux rivières. Tenkodogo est considéré comme le berceau d'où est sortie la dynastie des chefs, la famille de Ubri. Au début, l'histoire des Mosi est liée à celle des Gurma, mais ceux-ci s'en détachent avec la dynastie des Lompo. Les descendants de la famille de Ubri organisent le pays, créant l'État de Wagdogo (Wagadugu), siège du Mogo Naba. Le Yatenga se sépare par la suite, du moins politiquement, car les liens coutumiers subsistent entre les hiérarchies du Yatenga et du Wagdogo. Le Naba actuel de Wagdogo, celui qui est reconnu comme le Mogo Naba, le « chef du pays mosi », est le vingt-troisième descendant d'une dynastie dont on connaît chaque Naba. Toute l'armature administrative des chefs de provinces, de cantons et des dignitaires constitue une aristocratie qui, en principe, appartient au « clan » *(sondre)* des Wedraogo.

Les Mosi ont lancé quelques expéditions à l'extérieur. En 1333, une armée mosi, partie du Yatenga, pille Tombouctou, alors dépendante du Mali. Walata est également pillée en 1480. Le Soni Ali réussit à vaincre les Mosi en dehors de leur propre territoire, mais ceux-ci résisteront plus tard victorieusement à l'armée marocaine du Pacha Djuder.

Le dénominateur commun à tout l'ensemble mosi, outre l'organisation administrative, est la langue. L'opposition du Yatenga et du Wagdogo, ainsi que les affranchissements sporadiques de quelques Naba, n'ont pas entamé cette homogénéité. Malgré quelques particularités locales, l'intercompréhension est possible sur tout le territoire. Le parler le plus distinct est celui des *Yaanse* (sg. *Yaana*) au sud de Tenkodogo. Du point de vue culturel, on note des particularités qui semblent bien être des vestiges relevant de la personnalité propre à un certain nombre de peuples subjugués. L'État mosi est en effet avant tout le fait d'un peuple conquérant qui imposa un système politique fortement hiérarchisé à des peuples dont les langues étaient parentes et qui progressivement ont été assimilés.

Les Hausa. — Le peuple hausa, dans la partie orientale de l'Ouest africain, a une histoire moins bien connue que celle des États qui viennent d'être cités. De nombreuses chroniques ont été perdues lors des guerres menées par les Toucouleur. La « chronique de Kano », toutefois, est conservée ; elle énumère trente-trois souverains du XIe siècle jusqu'à 1807, c'est-à-dire jusqu'à la suprématie des Toucouleur, et sept États hausa : Biram, Daura, Gobir, Kano, Katsena, Rano, Zaria. Outre ces États, qui constituent selon la tradition les *Hausa bakway*, les « sept hausa », il faut citer sept autres États qui ont subi l'influence des Hausa, mais qui sont ethniquement complexes : Zamfara, Nupé, Kebi, Gwari, Yauri, Yoruba, Kororoga. Il semble bien que l'unité des *Hausa bakway* était avant tout linguistique et que, politiquement, chacun des États jouissait d'une certaine indépendance. L'Islam y est connu depuis longtemps ; la chronique signale la

conversion du roi Yedji (1349-1385) sous l'influence de Manding musulmans. On retrouve d'autres rapports avec l'ouest à propos du royaume de Kebi, peuplé de Hausa et de Songay et qui fut, pendant un temps, vassal de Gao. Le roi du Kebi, Kanta, impose un moment sa souveraineté à plusieurs États hausa, mais il est finalement vaincu par le roi du Katsena (1513). Son successeur s'allie avec l'Askia Mohammed Turé, il l'accompagne dans sa conquête de l'Aïr qui aboutit à la prise d'Agades (1515). Mais l'année suivante, l'armée du Kebi attaque les Songay qui reviennent d'Agades, chargés de butin. Le roi du Kebi reprend son royaume en main, s'impose aux États hausa que les Songay avaient dominés. Mais cette fédération se disloque au XVIIe siècle par l'affranchissement des vassaux, Gobir, Zamfara, Aïr. Le fait récent le plus important pour les États hausa est la pression exercée par les Peul sur l'initiative de Toucouleur.

Les Peul. — Nous terminerons avec le peuple peul l'inventaire des facteurs historiques qui interviennent d'une façon prédominante dans le modelage des communautés linguistiques.

Les Peul parlent une langue qui est notablement homogène. L'hypothèse linguistique la plus cohérente en fait une langue du groupe sénégalo-guinéen. Cette hypothèse intéresse directement l'histoire, car elle vient à l'appui de la thèse selon laquelle le pays limitrophe du Sénégal est la porte par laquelle les Peul entrent dans l'histoire de l'Afrique occidentale. Ils sont signalés comme pasteurs aux XIe et XIIe siècles, conduisant leurs troupeaux de bovins du Termès et du Hodh mauritanien vers le haut Sénégal et le Soudan nigérien.

Ils ont constitué un certain nombre d'États. Rappelons d'abord l'affranchissement des populations, en partie peul, du nord-ouest du Futa Dialo (région de Telimelé) ; il fut réalisé par Koli Tengela[11], contre le Mali. Par la suite, Koli fonde la dynastie des Silatigi dans le Tekrur, conquérant ainsi le Futa Toro, alors sous l'autorité d'un prince soninké. Cette dynastie garde le pouvoir jusqu'à ce que les Toucouleur musulmans de stricte observance lui succèdent.

Les Peul du Masina sont tour à tour tributaires du Mali jusqu'en 1494, puis soumis par une armée songay, enfin vassaux des Pachà marocains qui gouvernent à Tombouctou. En 1670 ils sont alors soumis par les Bambara de Segu. Ils réussissent à s'affranchir sous l'autorité de Hamadu Bari (vers 1810) jusqu'à ce que le Masina soit vaincu à son tour par les Toucouleur de El Hadj Omar.

Les Peul du Futa Toro et ceux du Masina se sont infiltrés progressivement dans les régions accidentées, connues aujourd'hui sous le nom de Futa Dialo, alors occupées par les Soso-Dialonké et quelques reliquats de minorités baga et nalu.

11. La question de Koli Tengela est encore obscure. Delafosse y voit deux personnages. Des précisions intéressantes sont données par Dj. T. NIANE dans *Recherches Africaines* (*Études Guinéennes*, nouv. série), I, 1960, pp. 33 et 2, p. 44. Des Keita, venant de Kita, au début du XVe, s'installent dans le Dioma, entre le Milo et le Sankarani et repoussent des Peul sur la rive droite de cette dernière rivière (Wasulu). M. Niane met l'invasion des Peul dans le Wasulu en corrélation avec les invasions de Peul dans le Futa Dialo à la fin du XVe, dont la conséquence fut l'indépendance du Futa réalisée par Koli Tengela contre le Mali.

Lorsque les Peul furent assez nombreux, ils lancèrent alors un *djihad* contre les Soso-Dialonké ; une partie de ceux-ci se réfugie vers les marches du Futa et vers la plaine côtière, tandis qu'une autre partie reste sur place ; elle s'agglomérera à la société peul comme cultivateurs et gens de castes. Ce *djihad* a lieu au XVIIIe siècle, vers 1725, avec Karamoko Alfa et Ibrahima Sori. Par la suite les Peul menèrent de nombreuses incursions chez les « fétichistes », intégrant les vaincus dans leur société comme *matyuBe*.

Entre le Masina et la partie septentrionale du Nigeria s'échelonnent des groupes sporadiques de Peul, probablement venus du Mali. Au XVIIIe, la chronique de Kano relate une migration de Toucouleur du Futa Toro. Ils traversent le Masina, le Yatenga, le Liptako, et se fixent dans l'État hausa de Gobir. Une lutte d'influences attisée par les rivalités religieuses éclate entre Hausa et Toucouleur. Un grand chef, Usman dan Fodio, devait assurer l'indépendance des Toucouleur, et, par la même occasion, des Peul voisins, en remportant la victoire sur l'armée hausa, le 21 juin 1804. Usman soumet les autres États hausa et fonde, avec Sokoto pour capitale, un empire réunissant tous les royaumes hausa, une partie de ce qui deviendra l'Adamawa, le Nupé, le Kebi, enfin le Liptako dans la boucle du Niger. Il se heurte en vain, à l'est, aux armées du Bornu (1808). Conséquence directe de l'action de Usman dan Fodio, une confédération des Émirats peul du Cameroun est mise sur pied et confiée à Adama. Elle prendra le nom d'Adamawa. Mais à la mort d'Adama, l'unité n'est pas maintenue et les différents *lamiBe*, ou chefs de province, se considéreront comme indépendants.

Les Peul sont donc disséminés à travers l'Ouest africain. Ils n'ont évité que la forêt et les régions où la tsé-tsé est un danger pour les troupeaux. Ils se présentent soit en groupes compacts, soit éparpillés au milieu d'autres populations, mais dans ce cas ils conservent leur originalité en habitant des villages ou des quartiers distincts, sous la protection des chefs dont ils gardent les troupeaux.

Du XVIIe au XIXe siècle. — Le déclin de l'Empire songay marque une époque dont plusieurs auteurs ont souligné l'anarchie, par contraste avec ce que le Soudan avait connu auparavant. Il est un fait qu'aucune puissance, si ce n'est, à la rigueur, les Bambara de Segu et du Kaarta, ne fut à même de reprendre la tradition politique inaugurée par le Ghana six siècles plus tôt. Il est bien entendu que les deux États mosi restent semblables à eux-mêmes.

Il serait erroné d'accorder trop d'importance au choc de l'armée marocaine du Pacha Djuder qui, forte de ses mousquets, mit en déroute en mars 1591 l'armée songay de l'Askia Isihak II. L'autorité des Pacha ne s'étendit par la suite, pendant soixante-dix ans, que de part et d'autre du Niger, en gros de Djéné à Gao, alors que la région du Dendi, en aval de Gao, conserva son autonomie avec un Askia indépendant à sa tête.

En fait la « domination marocaine »[12] n'a fait que précipiter une évolution qui

12. Cette domination fragile dura soixante-dix ans. Son dernier bastion fut Tombouctou, encore que les derniers Pacha (1780) vivaient dans la hantise d'une attaque des Bambara de Segu.

était déjà en cours. La fragmentation politique soudanaise s'explique par le changement de direction des axes commerciaux et par l'ouverture de l'Occident africain sur la mer. En effet, si l'or du Bambuk et du Buré fut le nerf du commerce transsaharien, il fut aussi l'objectif des navigateurs européens qui, après le rattachement des Canaries au monde connu (début du XIVe), cherchent à atteindre le fleuve de l'or. La découverte de l'Amérique n'avait pas encore eu lieu. Les Portugais furent les premiers à parcourir les rivages africains au sud du Cap Bojador. L'Infant du Portugal envoie annuellement, à partir de 1422 environ, deux ou trois navires. En 1460, à la mort de l'Infant Henri, les Portugais ont reconnu la côte occidentale jusqu'à la Sierra Leone. L'or ne fut pas évidemment la seule matière commercialisée, — pas plus d'ailleurs que dans les échanges transsahariens. Outre les profits de toute sorte, ces découvertes eurent pour conséquence le commerce des esclaves dont les débouchés jusqu'alors étaient principalement les pays du monde arabe. « Ca Da Mosto, dès 1455, décrivait le processus du trafic de l'or à travers le Sahara et comment dès le début de la découverte les postes de traite établis par les Portugais détournaient le précieux métal des voies qu'il suivait traditionnellement »[13].

Les axes commerciaux qui sillonnaient l'Ouest africain et le reliaient au monde arabe, sans disparaître, perdent de leur importance tandis que de nouveaux axes débouchent sur la côte. C'est à cette situation nouvelle qu'il faut rattacher le déclin soudanais. Les conséquences sur les mouvements migratoires ont dû être telles qu'une crise politique frappa tout le pays du Niger. Selon Person, l'étude des traditions de la haute Guinée permet de fixer à la première moitié du XIVe siècle l'occupation des régions de Kankan et de Beyla « ... par les groupes malinké fuyant l'anarchie qui règne alors sur le moyen Niger ». En quelques décennies fut bouleversée une situation stabilisée depuis des siècles, et il est naturel que les vaincus, qui cherchaient refuge dans la forêt et en direction de la côte, aient fait de larges emprunts aux vainqueurs.

Il semble bien qu'au XIXe, à l'époque où s'installa la colonisation européenne, ce déclin tendait à être résorbé. En effet il existe de nouveau des mouvements qui agissent dans le sens d'un regroupement politique. Dans la partie occidentale, les deux mouvements notables sont ceux de El Hadj Omar, Toucouleur de la province de Podor, et de Samori Turé, Manding du Wasulu. Le prosélytisme religieux et la réaction contre les premières conquêtes coloniales ne leur ont pas permis d'asseoir définitivement les bases administratives et politiques de leurs États, mais on peut considérer l'action de Samori Turé comme une reprise de la tradition historique manding. Quant à l'action de El Hadj Omar, elle traduisait l'apparition d'une seconde force, celle des Toucouleur, à laquelle se joignirent de nombreux éléments peul. Ceux-ci avait jusqu'alors créé des États géographiquement assez restreints ; or la fin du XIXe siècle voit apparaître deux États fédéraux à dominance peul et toucouleur, celui de El Hadj Omar, déjà cité, et celui de Usman dan Fodio à l'est. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un mouvement général de Peul, mais de deux mouvements dont l'impulsion vint de musulmans toucouleur et

13. R. Mauny, *Guide Bleu A.O.F.-Togo*, Hachette, 1958, p. 27.

qui concrétisèrent en maints endroits l'indépendance des Peul. Ceux-ci en effet, devenus pour la plupart musulmans, supportaient mal la vassalité à l'égard de chefs, musulmans parfois, mais néanmoins de langue et de coutume différentes.

L'action de El Hadj Omar (1848-1864) s'est exercée dans un quadrilatère délimité par Dingiray, le point de départ, Nioro, Tombouctou, Djéné, englobant donc l'État peul du Masina et les États bambara de Segu et du Kaarta, ainsi que d'autres populations de langue mandé.

La fédération dirigée par Usman dan Fodio groupe tous les États hausa, ainsi que le Borgu sur la rive droite du Niger.

Les limites de la fédération réalisée par Samori de 1870 à 1890 se présentent comme le noyau manding élargi, puisqu'elles vont des marches orientales du Futa Dialo jusqu'à Bonduku et la Volta Noire, de Kangaba sur le Niger à la forêt qui borde le Konian.

Les conquêtes coloniales changent complètement les données. El Hadj Omar disparaît en 1864. Samori est fait prisonnier en 1898. Sokoto est pris en 1904.

Les conséquences directes qu'ont pu avoir ces événements sur les communautés linguistiques ne semblent pas fondamentales. Les Peul ont certainement gagné en indépendance vis-à-vis des autres populations, cette indépendance allant de pair avec une islamisation de plus en plus générale. La langue a pu s'étendre, en ce sens que de nouveaux captifs se sont agglomérés à la société peul. Toutefois on constate aujourd'hui un état de fait, certainement déjà ancien, à savoir que la langue peul est rarement employée comme langue véhiculaire ou seconde par d'autres populations.

Quant au prestige du manding, les jeux étaient déjà faits avant Samori. Son action n'a pu qu'accentuer l'assimilation linguistique et culturelle des minorités déjà sensibles à cette influence.

II. — Le rôle des facteurs historiques dans les mouvements d'intégration et de fragmentation

Tels sont, très largement présentés, les peuples qui sont responsables, dans l'histoire de la savane et du Sahel ouest-africain, de mouvements politiques d'une certaine ampleur. Nous ne saurions évidemment établir aucun parallélisme entre cette assise historique et le découpage des communautés linguistiques. Toutefois il semble bien ressortir que la fragmentation linguistique ne saurait être expliquée par des facteurs comme l'isolement, l'insuffisance des structures sociales ou quelque déterminisme originel. Certes on ne doit pas rejeter *a priori* l'hypothèse de « facteurs internes », mais ceux-ci restent à déterminer. Pour nous limiter à l'enseignement de l'histoire, il est plus intéressant, et plus fécond, de rechercher les corrélations qui existent entre les situations linguistiques et les deux caractéristiques socio-culturelles qui ressortent de l'analyse précédente, à savoir les tendances fédérales qui se manifestent chez les peuples en question et l'ampleur des mouvements de population.

Avant de faire l'examen de ces deux traits, nous nous arrêterons sur la situation

du groupe mandé. Il s'agit d'un groupe assez bien déterminé. L'inventaire des langues qui s'y rangent peut être considéré comme clos. La problématique que pose ce groupe est celui de la classification interne de ses idiomes.

Situation des langues mandé. — L'extension actuelle des langues qui entrent dans le groupe mandé[14] dépasse considérablement les limites politiques du Mali, à l'apogée de l'Empire, sous Mansa Suleyman. Il est plausible d'admettre que, indépendamment des États mandé dont le premier connu est celui du Ghana, il existait, disséminées dans l'Ouest africain, un certain nombre de langues mandé assez divergentes les unes des autres. Deux des peuples parlant ces langues sont à l'origine successivement du Ghana et du Mali, les Soninké et les Manding (d'où dérivent les Malinké actuels). Dans les deux cas, il s'agit de fédérations comprenant, autour d'un noyau central, des vassaux dont certains usent d'une langue non mandé, comme le Tekrur et le Gao. Il y eut un recul du soninké devant le manding et, encore aujourd'hui, la plupart des Soninké qui sont en voie d'assimilation le sont vis-à-vis de la communauté manding.

On peut considérer le malinké actuel, tel qu'il est parlé à Sigiri et à Kankan, comme dérivant du manding, langue du noyau central du Mali, compte tenu du déplacement d'une partie des Manding vers le sud (donc à travers le Konian) à partir de la désagrégation du Mali (fin du XIVe). Le Malinké occidental, tel qu'il est parlé en Casamance et en Gambie, accuse des différences assez marquées avec le parler précédent ; son extension géographique coïncide avec le mouvement d'ouverture du Mali sur la mer.

Le bambara, dont on ignore jusqu'à quel point il était autrefois différent du manding, a bénéficié dès la fin du XVIIe de conditions favorables à son homogénéisation, grâce à la constitution de l'État de Segu ; l'État bambara du Kaarta, à l'ouest du précédent, agit dans le même sens. Il est probable que les affinités très marquées du bambara et du malinké soient à mettre sur le compte d'une « mandinguisation », politiquement explicable, de ce parler à l'époque de la splendeur du Mali.

L'influence prédominante du Mali contribua également à la création de cet autre parler, le diula[15]. Les ancêtres des Diula actuels habitaient la boucle du Niger (région de Djéné) ; selon la tradition, ce peuple aurait une base ethnique

14. La terminologie est assez flottante. Par Mandé on désigne communément un ensemble de peuples parlant des langues apparentées. Ils constituent, du point de vue linguistique, le « groupe mandé ». Les Manding désignent le peuple qui, avec Sundiata, créa l'État du Mali ; « manding » s'applique aussi au sous-groupe formé par les parlers malinké, bambara et diula. Il n'y a pas lieu d'admettre que cette subdivision était valable à l'époque du Mali ; nous tendons à croire que la constitution du Mali a favorisé une extension et une homogénéisation de la langue parlée par les Manding, recouvrant et assimilant plusieurs parlers apparentés au soninké, dont le soninké lui-même. La fragmentation du manding en trois dialectes, malinké, bambara et diula, se serait réalisée postérieurement à l'hégémonie manding et résulterait des tendances à la fragmentation qui ont joué depuis la victorieuse rivalité du Gao. Précisons que Mali est le terme peul correspondant à un radical *mādi* ou *mani*, attesté dans *maninka*, terme par lequel se désignent les Malinké actuels.

15. *Cf.* PERSON, *Bull. I.F.A.N.*, *op. cit.*

soninké. Celle-ci s'est effacée dans la langue d'autant plus que la communauté diula a absorbé d'importants éléments manding, au cours de deux migrations, au XVIe et au XVIIIe siècle. La première, conséquence sans doute de la poussée occidentale du Gao, aurait abouti à la création du centre de Begho, au sud de la boucle de la Volta Noire (à l'est de Bonduku) ; la seconde vit la fondation de Kong, vers 1750, qui existait déjà comme village senufo, mais qui est devenu de ce fait un centre religieux et commercial. Il est intéressant de noter que, malgré leur dispersion au milieu d'étrangers, comme les Senufo et les Bobo par exemple, les groupements diula ont en commun des traits qui permettent de déterminer leur originalité : activités commerciales, propagation islamique, habitat urbain, caractère véhiculaire de la langue.

Delafosse a proposé de diviser le groupe mandé en deux grandes parties, mandé-tan et mandé-fu. Cette division, provisoire dans l'esprit même de l'auteur, est remise en question aujourd'hui. Mais une remarque de Delafosse reste valable : il existe en effet une différence frappante entre l'homogénéité du mandé-tan et en particulier dans ce sous-groupe, celle du manding, et l'hétérogénéité dialectale du mandé-fu, c'est-à-dire de cette masse de langues mandé dont les communautés, pour la plupart, semblent bien avoir échappé à une influence directe de l'Empire du Mali.

Aucun autre classement définitif n'a été proposé pour le mandé, mais on pourrait suggérer, avec quelques chances de vraisemblance, les lignes directrices suivantes. Un noyau central manding est constitué par le malinké, le bambara, le diula. Un groupe dit manding archaïque comprendrait des langues qui appartiennent géographiquement à l'aire d'extension du Mali, mais dont les communautés seraient historiquement reliées au premier empire, le Ghana : ainsi le soninké, l'azer, le bozo, le soso. L'aire actuelle du soso est récente, mais leur ancien habitat est le Futa Dialo, lui-même étape d'une migration dont nous supposons l'origine dans l'État soso de Sumaoro. Il est probable en effet que le déclin du Ghana ait amené des migrations multiples des Soninké et d'autres peuples apparentés. Les Soninké sont aujourd'hui dispersés jusqu'au-delà de Dedugu en Haute Volta, mais la plupart des communautés soninké, à l'exception de celle qui se situe autour du confluent Falémé-Sénégal, ont été recouvertes par des influences manding au cours d'un processus d'assimilation qui date de la grande époque du Mali et qui s'exerce encore aujourd'hui.

Un troisième groupe comprendrait des langues relativement proches du manding comme le vay et le kono de Sierra Leone, sans que celles-ci attestent toutefois avec le manding des affinités aussi serrées que les trois parlers manding entre eux. Leurs aires actuelles sont en dehors des limites du Mali.

Reste enfin ce damier de petites communautés qui parlent une langue incontestablement mandé, dont le kpelè, le toma, le mendi, le gbandi, le guro, le ligbi, le bobo, le samo, le bisa, le busa, etc. Ne s'agirait-il pas là de vestiges du groupe mandé, appartenant à des rameaux autres que les Soninké et les Manding, et dont certains ont connu des influences soninké ou manding qui les ont en quelque sorte refaçonnés. Il est vraisemblable que l'influence rayonnante du Mali ait provisoirement redonné vie à ces communautés. L'influence de l'Empire rayonna

très loin des plateaux du manding et ses limites politiques n'en marquent certainement pas l'arrêt. Cette influence ne trouva guère comme obstacles que la communauté des Mosi et la forêt, obstacles relatifs toutefois si l'on considère qu'un groupe (*budu* en moré) des Mosi, les Yarsé, se reconnaît une origine mandé (soninké ?) et que les mouvements des Vay, puis des Manes sont, selon Person, une répercussion de la conquête du Konian par les Manding (XVI[e]). Un autre témoignage de ce rayonnement est l'adoption d'un radical dilittère ML pour désigner les musulmans et dont il serait intéressant de connaître l'extension ; ainsi *male-nu* chez les Fon du Dahomey, *mor-e* (pl. *mor-yamba*) chez les Mosi, qui s'interprètent comme « gens du Mali ».

Le groupe mandé offre donc l'exemple d'un ensemble de langues parentes dont la répartition géographique est étendue ; certaines d'entre elles sont même isolées (azer, boko, busa). L'existence du centre manding suggère immédiatement une relation avec ce que l'histoire nous apprend du Ghana et du Mali. Le manding apparaît bien comme un centre d'où partent des flèches. Cette diffusion est encore plus manifeste si l'on tient compte du fait que le bambara et le diula à l'est et au sud-est, le mandingo à l'ouest, gagnent du terrain et continuent leur progression en devenant la seconde langue de plusieurs peuples, soit seulement comme langue véhiculaire, soit aussi comme langue de culture. Ce dynamisme interne qui porte la langue à s'étendre et la communauté manding à s'ouvrir sur l'extérieur est un phénomène dont la causalité nous échappe, mais qui suggère inévitablement une mise en corrélation avec ces deux traits fondamentaux qui ont été décelés chez les peuples examinés : tendance fédérale et ampleur des mouvements migratoires.

Le caractère fédéral des États. — Le moins fédéral des États semble bien être l'État mosi. La communauté mosi ne saurait être considérée toutefois comme un ensemble absolument homogène ; en fait elle groupe une aristocratie politique et administrative et un certain nombre de minorités dont le particularisme coutumier a subsisté, pour autant qu'il ne mettait pas en jeu l'autorité politique. Des peuples en voie d'assimilation ont conservé leur langue, comme certains groupes gurunsi et des Fulsé ; ils n'en pratiquent pas moins couramment le moré. Les Yarsé se distinguent par leur anthroponymie, par leurs activités commerciales, et surtout par le fait qu'ils sont l'élément musulman du groupe mosi ; mais linguistiquement ils appartiennent bien à la communauté mosi. Les villages peul conservent leur originalité, mais les habitants adoptent par nécessité le moré comme seconde langue, là où les villages sont disséminés dans le pays mosi. Une partie des Bisa, de langue mandé, sont également contraints au bilinguisme. Les Songay qui vivent dans le pays mosi, soit anciens prisonniers de guerre, soit descendants de mercenaires utilisés par les Naba, ont pour la plupart perdu leur propre langue et ne parlent plus que moré ; ils se distinguent, non seulement par la conscience de leur origine, mais aussi par leurs noms claniques (ex. Pafadnam). Enfin une étude systématique des « clans » où sont pris les « chefs de terre » donnerait une idée du fonds autochtone de la communauté mosi.

Le caractère fédéral du Ghana et du Mali apparaît dans le fait qu'ils sont

constitués par un noyau central et une série de vassaux[16]. Toutefois on ne retrouve pas ce caractère massif de l'ensemble mosi, sans doute en raison de leur ouverture sur le monde extérieur. Il existe toutefois actuellement une réelle homogénéité linguistique, puisque l'intercompréhension entre Malinké, Bambara et Diula est quasiment immédiate. Le plus aberrant des dialectes manding est le parler des Sosé de Casamance et de Gambie, connu sous le nom de mandingo ou malinké occidental.

La communauté songay est aujourd'hui étendue le long du Niger. Le songay est la langue du fleuve. Son rayonnement fut moindre que celui du manding. On peut faire valoir que l'Empire de Gao ne proposa pas grand-chose de neuf aux peuples soudanais ; en effet les grands courants islamiques et commerciaux étaient déjà dessinés à l'avènement de l'indépendance songay. Le Ghana et le Mali avaient été en cela des précurseurs et des initiateurs. De plus, l'extension de la langue songay fut limitée du fait qu'elle se heurtait à des langues comme le soninké et surtout le manding, le hausa et le moré, dont les communautés étaient homogènes et soumises à des processus d'intégration. Le Niger et ses affluents constituaient les axes selon lesquels elle pouvait s'étendre librement. Le songay a de ce fait moins résisté aux processus de différenciation dialectale que les autres grandes langues ; une différence marquée existe surtout entre le dialecte parlé en amont de Tombouctou et les autres dialectes parlés[17] par les Karaboro, les Kaado, les Wogo, les Kurtey, les gens de Burem, les Zerma et les Dendi. Le dendi est la langue véhiculaire des centres du Nord Dahomey où précisément il n'a en face de lui que des langues de communautés minoritaires.

Les causes de l'extension de la langue hausa n'apparaissent pas clairement. A part la tentative faite par le Kebi, avec l'aide des Songay, pour dominer les États hausa et qui n'a pas eu de résultats durables, les *Hausa bakwai* n'ont pas constitué une fédération politique, mais un ensemble dont les liens étaient la langue et des traits culturels communs. Il ne semble pas que les différences dialectales soient importantes ; toutefois le hausa est avant tout une langue à fonction véhiculaire, ce qui a dû contribuer à l'élaboration progressive d'une forme basique de ce parler. Deux autres causes peuvent être mises en avant pour expliquer l'homogénéité de la langue et sa puissance d'expansion. Il est possible que la lutte contre les suzerains toucouleur ait agi comme un puissant facteur d'uniformisation. De plus, la colonisation fut l'occasion d'accentuer encore les qualités commerciales des Hausa, donc de multiplier les occasions où la langue tendait à s'uniformiser. Le hausa est l'idiome africain le plus répandu, après le swahili. Son expansion s'est effectuée avant l'arrivée des Européens, mais l'apparition de nouveaux marchés a contribué à répandre son usage.

Enfin, en ce qui concerne les Peul, nous retrouvons cette même tendance. L'exemple de l'État du Futa Dialo est suggestif. L'un des problèmes historiques

16. Dj. T. Niane, dans un récit d'un grand intérêt, « Soundjata ou l'épopée mandingue », Paris, *Prés. Afric.*, 1960, écrit p. 11 : « Selon les traditionalistes, le Manding primitif était constitué de douze provinces. Après les conquêtes de Soundjata le nombre des provinces s'est considérablement accru. Le Manding primitif semble avoir été une confédération des principales tribus malinké : Kéita, Kondé, Traoré, Kamara et Koroma ».

17. R. P. A. Prost, *La langue soñay et ses dialectes*, Mém. I.F.A.N., nº 47, Dakar, 1956.

les plus importants qu'il pose est de rendre compte de ces influences non peul, donc manding ou soninké, qui se font jour dans les traditions de la branche *soriya* dérivée de Ibrahima Sori, général et organisateur, rivale de la branche *alfaya* dérivée, elle, de Karamoko Alfa, le marabout mystique qui lança la guerre sainte. Cette hétérogénéité, qui ne fut pas sans influer sur la stabilité de l'État, est à mettre en parallèle avec le fait que le dialecte du Futa Dialo est le plus altéré des dialectes peul, son lexique ayant emprunté dans une assez grande proportion au manding. Essentiellement fédéraux sont également les États de El Hadj Omar et de Usman dan Fodio, avec cette particularité curieuse que la première impulsion leur fut donnée par une minorité toucouleur, formée de musulmans fervents, et qui entraîna avec elle de nombreux Peul, dont précisément ceux avec lesquels ils avaient la langue en commun.

L'ampleur des mouvements de population. — Au caractère fédéral des États, il faut ajouter l'ampleur des déplacements de personnes dus à des mouvements migratoires ou à des courants commerciaux. On sait peu de chose quant à l'ouverture du Soudan occidental sur le monde méditerranéen. On possède toutefois des indices permettant d'affirmer qu'il y eut depuis l'antiquité des échanges commerciaux le long des routes transsahariennes. Les grandes villes du Ghana et du Mali, que les auteurs arabes ont mentionnées, étaient des marchés actifs. La pénétration islamique, commencée par les Almoravides et reprise pour leur compte par les Soninké et les Toucouleur, a trouvé dans les axes commerciaux des chemins tout tracés. Les voyages à la Mekke des princes du Mali et de Gao s'accompagnaient de déplacements ostensibles d'une grand nombre de personnes. Les pèlerinages de Kanku Musa et de Mohammed Turé sont restés célèbres. L'ampleur des mouvements s'explique aussi par le fait qu'aucun obstacle naturel ne s'y opposait. Les seuls obstacles sont, l'un, politique, le territoire des Mosi que le Mali et le Gao ont contourné sans l'entamer, l'autre, très relatif et d'ordre géographique, la forêt.

Les influences exercées par les Manding, soit par les voies qu'ils ont tracées eux-mêmes, soit par des voies tracées par d'autres peuples, mais qu'ils ont recouvertes, suivent des axes qui vont dans toutes les directions, jusqu'à la Gambie par le Bundu, jusqu'à la Sierra Leone et le Liberia par le Sankaran et le Konian, jusqu'à Kong par le Toron, jusqu'à Dedugu, sans compter les influences exercées par de petits groupes, voire des individus, comme celles dont parle la chronique de Kano à propos de l'Islam. La forêt fut donc un obstacle tout relatif.

Il s'ensuit que le jeu complexe des influences se règle sur quelques centres de gravité qui se caractérisent plus par des critères politiques que par des critères ethniques. Certes les États en question sont bien le fait de peuples déterminés, mais ceux-ci ont agi, au cours de l'histoire de l'Ouest africain, comme des centres assimilant, à des degrés divers, par la langue et par les coutumes, maints autres peuples étrangers[18]. Les influences qu'ils ont exercées ont continué de se mani-

18. J. D. Fage, dans son atlas, au commentaire des cartes 14-17 *(États soudanais du XIe au XVIIIe)* retient une idée analogue : « These Sudanese states and empires were

fester au-delà de leurs limites politiques et, vues dans le temps, au-delà du déclin de leur puissance politique.

Le caractère fédéral des États, l'ampleur des mouvements de personnes permettent de mieux comprendre cette carte fractionnée que dessinent les communautés linguistiques. Ce fractionnement correspond dans la réalité, non pas à un compartimentage, mais à un chevauchement de communautés. A vrai dire on a beaucoup exagéré l'importance de ce fractionnement dialectal. Il existe en effet des communautés homogènes de plusieurs millions de locuteurs entre lesquels, malgré quelques différences de parlers, l'intercompréhension est immédiate. Telle est la situation pour le manding dans un quadrilatère délimité par Kayes, Kedugu, Odiené, Mopti. Il n'y a véritablement de fractionnement dialectal que pour des communautés dont l'histoire est restée indépendante ou en marge de celle des grands États. D'ailleurs elles n'ont jamais été totalement isolées, car, si les facteurs de fragmentation ont été pendant longtemps, et restent, plus forts que les facteurs d'intégration, elles n'en ont pas moins lutté, par le bilinguisme, contre la réduction de leurs possibilités d'intercommunication. Il est impossible d'évaluer ce bilinguisme, car il n'a pas retenu l'attention jusqu'ici. Il est pourtant certain qu'on pourrait déceler en bien des points de l'Afrique occidentale des binômes dialectiques où un peuple donateur attire à lui, par sa langue et par sa culture et pour des raisons politiques et économiques dont l'origine est lointaine, un peuple réceptif.



La coupe diachronique que nous avons opérée est imparfaite, pour des raisons inhérentes à l'état même de nos connaissances. L'histoire de l'Afrique nous parvient en effet avant tout comme une histoire de personnages ; accessoirement, nous sommes renseignés sur les structures des pouvoirs politiques et sur les structures administratives. Nous ne savons quasiment rien, du moins par une documentation directe, des conditions socio-économiques et des dynamismes culturels. Quant aux problèmes relevant de ce que F. de Saussure appelle la linguistique externe, ils n'ont jamais été, à notre connaissance, sérieusement soulevés en Afrique.

Nous sommes donc contraint de supputer des situations, à partir de comparaisons et de corrélations, donc de situer les problèmes dans la perspective d'une analyse qui relève plus de la technique des sociologues que de celle des historiens. C'est pourquoi nous n'avons pas cherché à tirer, dans cet article, des conclusions précises, mais seulement à confronter des situations de fait selon les coordonnées que fournissent les mouvements historiques, assez bien connus dans leur ensemble, et la répartition des communautés linguistiques envisagée dans le cadre d'une dialectique de la fragmentation et de l'intégration.

commonly built up by a comparatively small ruling group exerting their power over, and levying tribute on, less powerful peoples around them. The effective boundaries of empire therefore tended to vary with variations in the activity and strength of the rulers and their armies. »

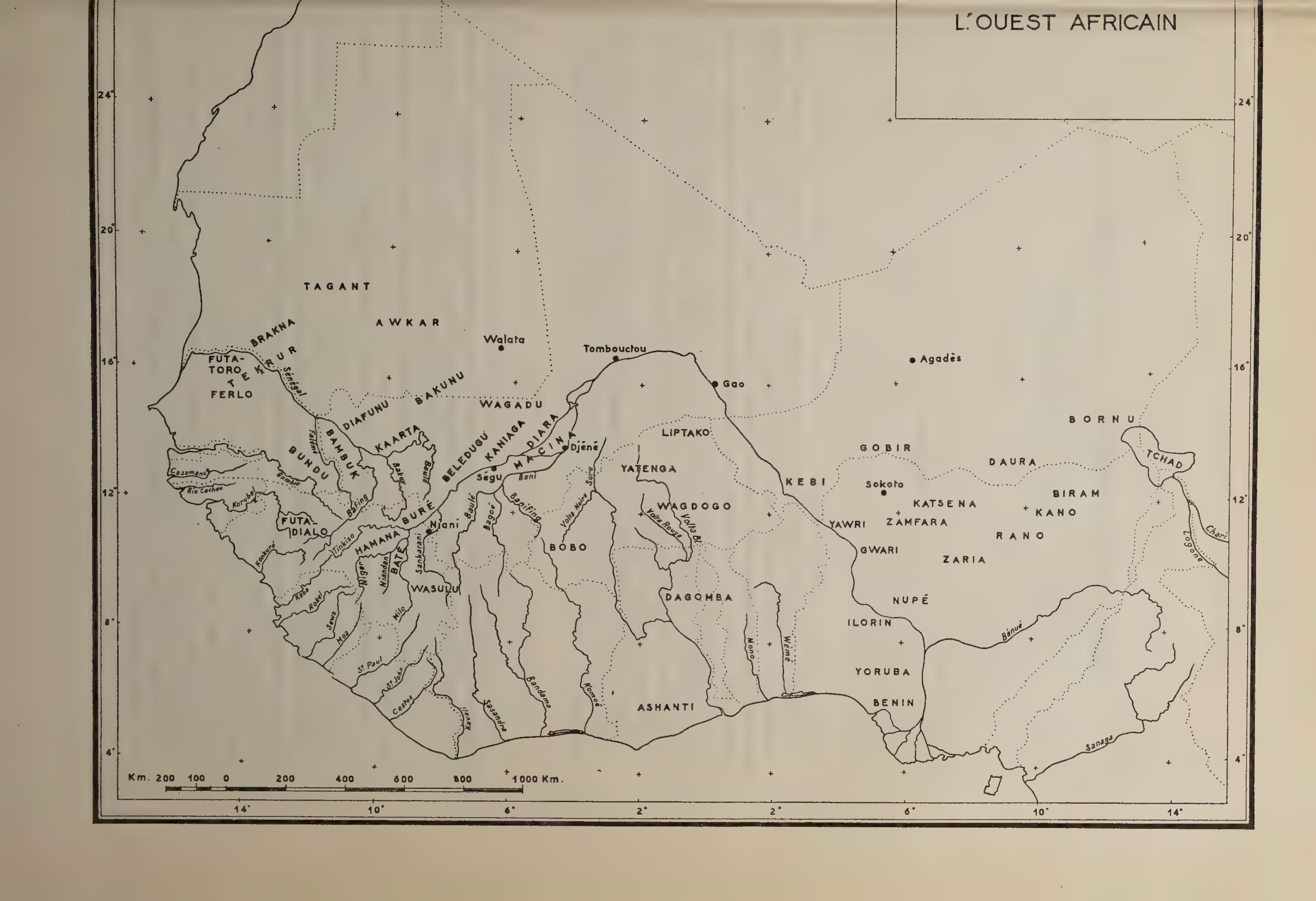
Il semble qu'une méthode s'impose dans cet ordre de recherches, à savoir celle qui se base sur les corrélations fonctionnelles et sur le caractère global des mouvements d'acculturation. Il existe en effet des corrélations, par exemple, entre les faits, pour un peuple donné, d'être confiné dans une zone de refuge, d'avoir une structure politico-familiale de type gérontocratique, d'être réceptif à l'égard d'un autre peuple, son dominateur historique, en particulier si celui-ci est un propagateur de l'Islam (signe concomitant d'une certaine activité économique), d'adopter l'onomastique du peuple donateur et certaines de ses techniques culturales (ex. des Diola adoptant les techniques en culture sèche des Manding), d'être bilingue par nécessité et de subir, parallèlement, un fractionnement dialectal de sa propre langue.

Ce sont là des corrélations, mais il est impossible d'établir une causalité. La recherche d'une causalité est d'ailleurs peut-être un faux problème, car le mécanisme d'acculturation est indifférencié, global, il porte sur des structures qui relèvent à la fois de l'économie, de la société, des valeurs de culture et de religion. Peut-être serait-il tout au plus possible de déceler des structures plus sensibles que d'autres à la désintégration. Toutefois on ne saurait en isoler l'analyse de celle des contingences historiques. En effet si l'acculturation repose sur un déséquilibre historiquement explicable et la plupart du temps décelable, il faut aussi faire intervenir la nature de ce que propose le peuple donateur, l'attitude qu'il prend lui-même face au contact[19].

Nous pensons qu'il ressort de cet article une exigence fondamentale de la recherche socio-culturelle en Afrique noire, à savoir qu'elle doit être envisagée essentiellement, si elle veut cerner au mieux les situations, dans une perspective interdisciplinaire. Outre que celle-ci est d'une façon générale justifiée d'un point de vue heuristique, elle apparaît comme particulièrement adaptée à l'analyse de faits humains fonctionnant dans et pour une civilisation techniquement marquée par l' « oralité » et dont les dimensions historiques ne sont le plus souvent saisissables qu'à travers les reconstructions.

Institut Français d'Afrique Noire
(Université de Dakar).

19. Une typologie des situations sociales serait certes d'une grande utilité, et l'étude des communautés linguistiques fournirait une intéressante documentation. Notre collègue L. V. Thomas dans son article « Acculturation et déplacements de populations en Afrique de l'Ouest » (*Rev. Psy. Peuples*, 16, 1, 1961), fait état de six attitudes possibles, reprenant en cela une idée du professeur R. Bastide. L'idéal serait qu'une telle typologie fasse état, non pas d'attitudes historiques qu'on aurait classées en catégories, mais d'éléments « discrets ». Or, ce dont nous disposons actuellement pour l'Afrique, c'est d'un inventaire d'attitudes, sans plus. Mais lorsqu'on nous dit que tel peuple est caractérisé par l'isolement, le refus du contact, le souci de la pureté culturelle, on ne saisit en fait que des situations historiques résultant du contact avec un ou plusieurs peuples, lesquels ont eu eux-mêmes, il ne faut pas l'oublier, une attitude déterminée. Le fait pour une langue de ne pas fonctionner comme langue véhiculaire, ou, au contraire, de jouer ce rôle, le fait d'être spontanément adoptée ou de l'être par nécessité, de l'être dans son ensemble ou seulement sous une forme basique, sont des indices intéressants pour le dossier des processus et des situations d'acculturation.


L'OUEST AFRICAIN
TAGANT
AWKAR
BRAKNA
TEKRUR
FUTA-TORO
FERLO
Sénégal
Walata
Tombouctou
Gao
Agadès
WAGADU
BAKUNU
DIAFUNU
KAARTA
BAMBUK
BUNDU
Falémé
Gambie
Casamance
Rio Cacheu
Korubal
FUTA-DIALO
Bafing
Baulé
Bakoy
BELEDUGU
KANIAGA
DIARA
MACINA
Djéné
Ségu
Bani
Banifing
BURÉ
Niani
HAMANA
BATÉ
Tinkiso
Niandan
Niger
Sankarani
WASULU
Konkuré
Kaba
Rokel
Sewa
Moa
Milo
St Paul
St John
Cestos
Kavali
Sasandra
Bandama
Komoé
Bagoé
Volta Noire
Suru
BOBO
LIPTAKO
YATENGA
WAGDOGO
Volta Rouge
Volta Bl.
DAGOMBA
ASHANTI
Mono
Wémé
KEBI
GOBIR
Sokoto
YAWRI
GWARI
ZAMFARA
KATSENA
DAURA
BORNU
BIRAM
KANO
RANO
ZARIA
NUPÉ
ILORIN
YORUBA
BENIN
Bénué
Sanaga
TCHAD
Chari
Logone
Km. 200 100 0 200 400 600 800 1000 Km.
24°
20°
16°
12°
8°
4°
14°
10°
6°
2°

FAITS DE SYNTAXE ET DE DÉTERMINATION EN TONTEMBOAN

par

JOSEPH VERGUIN

Lorsqu'on a terminé l'analyse morphologique d'une langue, il reste à savoir comment, à partir des formes dont il dispose, un membre de la communauté linguistique en cause peut constituer des énoncés pour communiquer avec ses semblables. Le but d'une telle recherche est en somme de découvrir les règles syntaxiques auxquelles est soumise la langue étudiée. Une des méthodes possibles pour y parvenir consiste à dégager le type d'énoncé indépendant réalisable avec le minimum de morphèmes et à observer le développement qu'un tel énoncé peut prendre sans se fractionner[1].

C'est à une telle opération que nous nous sommes livré sur une langue indonésienne du Nord de Célèbes, le tontemboan. Sans prétendre être exhaustif nous présentons ici les principales constatations auxquelles nous sommes parvenu[2].



Sans vouloir entrer dans des détails qui nous entraîneraient hors du cadre de la présente étude, il nous faut rappeler brièvement que le tontemboan opère avec deux types de morphèmes : les lexèmes et les affixes.

Les *lexèmes*, éléments constitutifs du lexique, sont **primaires**, c'est-à-dire indécomposables, ou **secondaires**, c'est-à-dire composés d'un lexème primaire et d'un affixe dérivatif.

Sont primaires : *vale*, « maison » ; *sere*, « voir » ; *vaṅko*, « grand » ; *vuei*, « demander ».

Sont secondaires : *pĕvale*, « résidence » ; *pasere*, « vue, fait de voir » ; *kavaṅko*, « grandeur » ; *pĕvuei*, « demande, fait de demander ».

Aux lexèmes primaires ou secondaires peuvent se lier des affixes « fonctionnels », c'est-à-dire, qui sont la marque d'un rapport particulier. Ex. : *valeku*, « ma maison » ; *vueian*, « demander à... », etc.

1. Un énoncé est dit indépendant lorsque l'information qu'il apporte — complète par elle-même — ne dépend ni de la situation, ni d'un énoncé antérieur.

2. Il nous est agréable de rappeler ici ce qu'une telle étude doit aux nombreuses suggestions de M. Martinet.

Si nous écartons les exclamations et les injonctions à un terme (qui en fait ne sont pas « indépendants »), nous constatons qu'en tontemboan un lexème ne peut à lui seul constituer un énoncé indépendant où les fonctions de prédicat et de sujet seraient en quelque sorte fondues dans un morphème unique.

Tout lexème à fonction prédicative doit nécessairement être actualisé par un morphème complémentaire. Dans le cas le plus simple ce morphème sera un suffixe personnel. Ex. : *akona*, « il va vers l'Ouest » (*ako*, « ouest » ; *-na*, suf. pers. 3e pers.) ; *aṅkoʔna*, « il crie » (*aṅkoʔ*, « crier »)[3]. A la 3e personne le suffixe personnel peut évidemment être remplacé par un lexème. Dans ce cas le lexème sera précédé de la particule *i* (plur. *e*). Ex. *aṅkoʔ i tojaʔaṅ*, « l'enfant crie » ; *aṅkoʔ e tojaʔaṅ*, « les enfants crient » (*tojaʔaṅ*, « enfant »). Le morphème *i* (ou *e*), qui apparaît ici comme marque de l'agent, est aussi un élément de détermination pour le lexème puisqu'il en précise le nombre (sing. ou plur.). On peut constater en outre que le morphème *i* est l'équivalent strict, du point de vue fonctionnel, de la suffixation et, poussant le raisonnement à son terme, nous conclurons que l'énoncé minimum en tontemboan se compose toujours d'au moins trois éléments qui sont : **lexème – suffixation – personnel** ou **lexème – *i* – lexème.**

L'extension d'un énoncé ainsi établi avec un lexème comme prédicat peut se faire dans deux directions ; le segment agent et le segment prédicat peuvent en effet recevoir des éléments de détermination plus ou moins complexes.

La détermination du lexème-agent peut se faire de plusieurs façons comme il apparaît dans les exemples suivants :

a) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ*, « l'enfant crie » (*i* spécificateur minimum obligatoire).
b) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ itu*, « cet enfant crie ».
c) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ laliṭ*, « l'enfant malade *(laliṭ)* crie ».
d) *aṅkoʔ i tojaʔaṅa*, « son enfant crie » (*-a* forme réduite de *-na*).
e) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ i kolano*, « l'enfant du roi *(kolano)* crie ».
f) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ laliṭ i kolano*, « l'enfant malade du roi crie ».
g) *aṅkoʔ i tojaʔaṅ i kolanona*, « l'enfant de son roi crie ».

A partir de cette série d'exemples nous pouvons faire déjà quelques premières constatations.

1° Il existe en tontemboan deux types de détermination : l'un par simple juxtaposition *(itu, laliṭ)*, l'autre au moyen d'un morphème indicateur de fonction *(i kolano ; tojaʔaṅa ; kolanona)*. Dans le cas de *tojaʔaṅa* et de *kolanona*, c'est le fait de suffixation qui est indicateur de fonction.

2° Ce double procédé dans la détermination d'un lexème nous permet d'entrevoir une première classification possible des lexèmes. On établirait ainsi qu'il existe en tontemboan deux catégories de lexèmes : l'un groupant les lexèmes à détermination directe ou syntactique *(itu ; laliṭ)* ; l'autre groupant les lexèmes à détermination morphologique *(kolano)*. Ce qui revient à dire qu'on distinguerait les lexèmes pouvant être précédés du morphème *i* et ceux excluant la combinaison avec ce morphème.

3° Nous sommes par ailleurs appelé à constater que le genre de rapport qui existe entre un lexème-prédicat et un lexème-agent est de même nature que celui

3. Il convient toutefois de préciser que l'emploi d'une telle formule est rare. On aimera mieux dans ce cas utiliser un autre type d'énoncé dont nous aurons à parler plus loin.

existant entre le lexème-agent et ses déterminants. En effet nous avons : *aṅkoʔna*‖ *tojaʔaṅa ; aṅkoʔ i tojaʔaṅ*‖*tojaʔaṅ i kolano*. Ceci est vrai dans une certaine mesure, mais nous aurons l'occasion de voir qu'un tel énoncé ne saurait être assimilé pour autant à un énoncé nominal.

4° En tontemboan le déterminant suit le déterminé dans un ordre qui donne la priorité aux éléments dont la fonction déterminative n'est pas marquée morphologiquement (ex. : ... *i tojaʔaṅ laliṭ i kolano*).

Avant d'examiner la détermination du prédicat par des compléments autres que le sujet, il nous faut faire tout de suite une remarque. Si l'on peut concevoir en tontemboan un énoncé où le prédicat est un lexème nu sans déterminant autre que l'agent (*aṅkoʔ* dans les exemples ci-dessus), il paraît bien au terme de l'analyse que ce ne soit vrai que pour des formes communément dites « intransitives ». L'emploi d'un lexème nu à valeur « transitive », sans déterminant autre que l'agent, ne se conçoit guère dans un énoncé minimum du type que nous avons décrit. Ceci revient à dire que l'énoncé minimum avec un lexème à valeur « transitive » ne saurait se composer seulement des trois éléments précités. Il se vérifie en effet qu'avec un lexème-prédicat « transitif », l'énoncé minimum se réalise au moyen d'un morphème supplémentaire. Dans le cas le plus simple ce morphème sera un suffixe joint au lexème-prédicat *(-ĕn)*. Par exemple, avec *vuei*, « demander », nous aurons : *vueiĕn i tojaʔaṅ*, « l'enfant demande quelque chose ». Ce suffixe *-ĕn* est en fait l'amorce d'une détermination nécessaire du prédicat. Si aucun élément complémentaire n'intervient, on considérera qu'on a affaire à un « complément indéfini » qui se traduirait assez bien en français par « quelque chose ».

Ceci dit, examinons quelques cas de détermination du lexème-prédicat, soit :

a) *vueiĕn i tojaʔaṅ*, « l'enfant demande quelque chose ».
b) *vueiĕn i tojaʔaṅ (si) londei*, « l'enfant demande (la) pirogue ».
c) *vueiĕn i tojaʔaṅ (si) londei a si amaṅa*, « l'enfant... à son père ».
d) *(si) londei vueiĕn i tojaʔaṅ a si amaṅa*, « id. »
e) *vueian i tojaʔaṅ (si) londei*, « l'enfant... à quelqu'un ».
f) *vueian i tojaʔaṅ si amaṅa (si) londei*, « l'enfant demande à son père (la) pirogue ».
g) *si amaṅa vueian i tojaʔaṅ (si) londei*, « id. »
h) *si amaṅa vueian i tojaʔaṅ (si) londei ĕ mole*, « l'enfant demande à son père (la) pirogue pour prendre la mer *(mole)* ».
i) *ĕ mole vueiĕn i tojaʔaṅ (si) londei a si amana*, « id. ».

Dans tous ces exemples, le lexème-prédicat pourra en outre se réaliser sous une des formes suivantes : *ivuei (-ĕn ; -an) ; aivuei (-ĕn ; -an) ; vueiĕnoka, vueianoka, vinueiĕn*, qui sont l'expression du passé avec des nuances aspectuelles diverses.

Nous pouvons, à propos de la détermination du lexème-prédicat par des compléments autres que l'agent, faire les remarques suivantes :

1° Un lexème employé comme prédicat peut recevoir certains suffixes introduisant un élément de détermination *(-ĕn ; -an)*. Ces morphèmes peuvent être qualifiés de « suffixes transitifs » dans la mesure où ils président à l'apparition d'un « complément ». Un complément peut par ailleurs être introduit par un morphème indépendant *(an ; ĕ)*. Un lexème employé comme prédicat peut recevoir certains affixes de valeur temporelle ou aspectuelle : *i-* ; *ai-* ; *-oka* ; *-in-* ;

2° Nous sommes aussi amené à constater que les lexèmes employés comme prédicats étant les seuls à pouvoir se combiner avec de tels affixes, il y a lieu d'opérer une distinction parmi les lexèmes. Nous dirons donc qu'il convient de distinguer les lexèmes qui peuvent prendre les affixes indiqués, c'est-à-dire qui peuvent être prédicats, et ceux qui ne peuvent se combiner avec de tels affixes, c'est-à-dire ne peuvent être prédicats. Et en fait ce ne sont pas tous les lexèmes qui ont une vocation de prédicat en tontemboan. Nous comprenons maintenant pourquoi l'énoncé à prédicat-lexème ne saurait être assimilé tout à fait à un énoncé nominal. Malgré les similitudes pouvant exister entre deux lexèmes, ceux-ci peuvent appartenir à des catégories fondamentalement différentes.

3° Les exemples ci-dessus expliquent pourquoi nous avons défini les premiers déterminants du prédicat comme étant l' « agent ». Le sujet dans un tel énoncé sera un autre complément qui pourra toujours être antéposé au lexème-prédicat à fin d'emphatisation *(londei ; amaṅ)*. On a donc ici **sujet** ≠ **agent**, sans que pour autant le sujet soit nécessairement le patient.



Nous n'avons jusqu'ici examiné que des énoncés où le prédicat était un lexème employé sous sa forme nue, c'est-à-dire où la fonction prédicative n'était pas morphologiquement marquée dans le lexème lui-même. Mais il existe en tontemboan un autre type d'énoncé possible. En effet un lexème, primaire ou secondaire, peut être employé comme prédicat après avoir subi une modification formelle de deux types rigoureusement équivalents qui se résument ainsi :

1° nasalisation absolue de l'initiale pour les lexèmes commençant par une consonne labiale ; *p, v>m.*[4] ex. : *vuei>muei ; pĕvuci>mĕvuei ; puliˀ>muliˀ*. Devant voyelle, il y a en fait préfixation de *m-* : *aṅkoˀ>maṅkoˀ ; ilĕk>milĕk*.

2° infixation de *-um-* pour tous les autres lexèmes *sere>sumere ; nuvu>numuvu ; kua>kumua*.

Pas plus que le lexème nu, le lexème ainsi modifié — « marqué », dirons-nous — ne peut à lui seul constituer un énoncé indépendant[5]. Il doit, lui aussi, être accompagné d'un morphème complémentaire qui, dans le cas le plus simple, sera un personnel indépendant.

Ex. : *maṅkoˀ sia*, « il crie » ; *maṅkoˀ aku*, « je crie », etc. A la 3e personne, un lexème précédé de *si* (plur. *se*) pourra remplacer le personnel et nous aurons : *maṅkoˀ si tojaˀaṅ*, « l'enfant crie ». Ainsi l'énoncé construit avec un lexème marqué comme prédicat se compose-t-il lui aussi d'au moins trois morphèmes : **nasalisation – lexème – personnel indépendant**. Si nous comparons les deux exemples ci-dessus, nous remarquons que le morphème *si*, à la fois marque du sujet et élément de détermination du lexème sujet, n'a pas d'équivalent formel lorsque le sujet est un personnel. Ceci nous porte à croire que les personnels en tontemboan

4. Il est important de noter qu'un morphème peut ainsi se réduire du point de vue phonématique à la seule modification d'un trait pertinent. Dans le cas présent, le caractère nasal de la labiale se substitue au caractère oral. Il y a ainsi alternance de deux traits pertinents.

5. Il y a cependant une exception qui a son intérêt mais sur laquelle nous ne pouvons insister ici, savoir le cas des manifestations météorologiques. Dans ce cas en effet on aura : *rumĕgĕs* « il vente », *muran* « il pleut ».

constituent une classe à part pour laquelle la détermination et la fonction-sujet sont des caractères intrinsèques.

Comparons brièvement les deux types d'énoncés. Soit :

aṅkoʔna / maṅkoʔ sia ou *sia maṅkoʔ*, « il crie ».
aṅkoʔ i tojaʔaṅ / maṅkoʔ si tojaʔaṅ ou *si tojaʔaṅ maṅkoʔ*, « l'enfant crie ».

Nous notons d'abord que, dans l'énoncé à lexème marqué *(maṅkoʔ)*, le rapport entre le prédicat et son déterminant minimum est indiqué par un morphème différent de celui employé avec un lexème nu : *si / i ;* indépendant *(sia)* / suffixé *(-na)*. D'autre part, du point de vue syntactique, il y a toujours possibilité de renverser l'ordre des termes avec un lexème marqué, ce qui n'est pas le cas avec un lexème nu. Cette antéposition correspond à une présentation emphatique[6]. Dans les exemples d'énoncés où le prédicat a d'autres compléments que le sujet, la situation est la même et nous aurons par opposition à la série d'exemples donnés plus haut :

a) *muei si tojaʔaṅ*, « l'enfant demande quelque chose », ou *si tojaʔan muei.*
b) *muei si tojaʔaṅ (si) londei*, « l'enfant demande (la) pirogue », ou *si tojaʔaṅ muei (si) londei*, etc.

Il apparaît donc que dans un énoncé à lexème marqué comme prédicat nous avons **sujet = agent**. L'opposition entre les deux types d'énoncés s'inscrit ainsi : **sujet ≠ agent ∼ sujet = agent**. Ce qui nous amène à considérer qu'il existe au moins deux « voix » en tontemboan[7].

En résumé, nous dirons qu'en totemboan :

1° Tout déterminant minimum du prédicat (sujet ou agent) est lui-même obligatoirement déterminé par un morphème le précédant, qui est en même temps un indicateur de fonction *(si, se / i, e)*[8].

2° On peut provisoirement tenter une première classification entre les lexèmes :

Lexèmes
- admettant *si, i*
  - *a*) admettant affixes temporels : — lexèmes pouvant être employés comme prédicats sous une forme nue (prédicatifs)
  - *b*) excluant affixes temporels : — lexèmes ne pouvant être employés comme prédicats sous forme nue (non-prédicatifs)
- excluant *si, i*
  - *a*) admettant des affixes dérivatifs : *ka- ; pa-*
  - *b*) excluant les affixes dérivatifs (ex. les personnels).

3° La détermination peut n'être marquée que syntactiquement *(vaṅko ; itu)* ou formellement (morphème indépendant ou suffixation).

6. Il va sans dire que les déterminants du sujet l'accompagnent toujours dans cet antéposition. On aura ainsi : *si tojaʔan lalit i kolano maṅkoʔ*, « l'enfant malade du roi crie ».

7. Nous laissons pour le moment de côté le problème d'une troisième voix, que nous aurons probablement l'occasion d'envisager dans une autre étude.

8. Ce morphème se traduit assez bien par l'article défini français.

4° Bien que la réalisation d'un énoncé minimum à trois termes avec un lexème nu comme prédicat soit théoriquement possible (et nous l'avons effectivement rencontrée) il n'en demeure pas moins que la fréquence de l'énoncé minimum à lexème marqué correspondant est dans ce cas bien supérieure. En revanche, avec des énoncés à déterminants multiples, c'est l'inverse qui semble se produire.

5° Enfin nous constatons l'existence d'au moins deux « voix » en tontemboan. Mais nous nous refusons à les qualifier d'active et de passive. En effet, dans la « voix » que l'on serait tenté d'appeler « passive », le sujet n'est pas nécessairement le patient.

EN PARCOURANT LES REVUES SCIENTIFIQUES*

par

ROBERT FERRY

I. — Comportement animal et comportement humain

Ce n'est pas seulement pour l'étude des rapports entre l'homme et les animaux ou végétaux, rapports pratiques et rapports mythiques, que la zoologie et la botanique doivent figurer parmi les sciences auxiliaires de l'anthropologie. C'est au moins autant du fait de l'appartenance de l'homme au monde biologique : l'étude du comportement de nos « frères inférieurs » est en effet indispensable si l'on veut inclure la psychologie et la sociologie humaines dans une psychologie et une sociologie comparées, une « ethnologie » au sens large portant aussi bien sur les sociétés animales que sur les sociétés humaines.

Ce dessein ambitieux se heurte cependant très vite à deux écueils : le premier est celui de l'anthropomorphisme, il consiste à prêter aux animaux nos pensées, nos sentiments et nos réactions ; le deuxième, qui explique d'ailleurs le premier, tient au fait que la quasi-totalité des conduites humaines, à commencer par la marche et la parole, sont des conduites *apprises* tandis que la plupart des conduites animales, même celles qui constituent un langage ou un pseudo-langage *(mais non pas toutes)*, sont des conduites *congénitales* à caractère essentiellement héréditaire et spécifique. La confusion de ces deux catégories de conduites est évidemment susceptible de rendre complètement stérile toute étude du comportement animal et d'en fausser radicalement la comparaison avec le comportement humain.

L'auteur de l'article intitulé « The evolution of behavior in Gulls »[1] paru dans le numéro de décembre 1960 du *Scientific American* n'a pas évité complètement ce double écueil. Il nous donne une étude très précise et très documentée du système de signalisation utilisé par les mouettes. Ce système constitue incontestablement un proto-langage en ce sens qu'il permet à chaque animal d'entrer en

* Cette note est la suite de celle qui a été publiée sous le même titre dans le précédent numéro.

1. N. Tinbergen, « The Evolution of Behavior in Gulls », *Scientific American*, déc. 1960, p. 118.

communication avec ses semblables en vue de relations de caractère agonistique ou sexuel ou encore en vue de la fabrication des nids. Il présente cependant une différence essentielle avec le langage humain : il est absolument congénital, non appris et indépendant de l'environnement. Le jeune oiseau séparé de ses parents, voire élevé par des parents d'une autre espèce, n'adopte pas une conduite différente de celle de ses frères et, mis en présence de ses congénères, il « comprend » du premier coup la signification des divers signaux émis par eux. D'ailleurs, si les comportements des diverses espèces de mouettes sont assez peu différents dans l'ensemble, il résulte des études faites sur une quinzaine d'espèces que les différences entre les systèmes de signalisation propres à chacune des espèces sont aussi typiques de celles-ci que les différences entre leurs structures anatomiques respectives. Cependant, N. Tinbergen, analysant la conduite d'une mouette, y voit une conduite de menace contenue : s'adressant à une rivale, la mouette, au lieu de s'attaquer à celle-ci comme elle le fait parfois, s'attaque à une touffe d'herbe, après quoi elle prend la posture correspondant à la construction du nid. L'auteur interprète alors son comportement comme celui d'un homme en colère qui serre les poings, tape sur la table et finalement allume une cigarette pour se donner une contenance. De même, un comportement analogue est censé avoir pour signification la phrase suivante : « Fais attention, je ne peux pas t'attaquer, mais si tu m'attaques je me défendrai ! » De telles explications à caractère anthropomorphique, ne paraissent pas convaincantes du fait de la nature fondamentalement différente de ces deux catégories de conduites : conduites congénitales d'un côté, conduites apprises, consciemment ou non, mais en tous cas conformes à des *patterns* d'origine sociale, de l'autre.

Quoi qu'il en soit, l'auteur explique comment une sorte de « ritualisation » permet de distinguer deux conduites apparemment analogues mais de signification très différente. On pourrait presque parler de « traits pertinents » qui différencieraient de telles conduites, les oiseaux s'abstenant, du fait de cette ritualisation, d'adopter les comportements intermédiaires, donc ambigus.

Quant aux interprétations de caractère évolutionniste répondant au titre de l'article, elles ne paraissent pas non plus très convaincantes : l'auteur se fonde sur la similitude partielle de certaines attitudes pour en déduire qu'à l'origine il y aurait eu une attitude unique à réalisations multiples qui se serait dédoublée, par le jeu de la sélection naturelle, en deux attitudes distinctes bien définies afin d'exprimer deux choses différentes. Cela paraît quelque peu gratuit. Il semble en effet difficile d'effectuer dans ce domaine des reconstitutions diachroniques comme prétend le faire l'auteur, par analogie avec ce que l'on essaie de faire en ethnologie comparée ou en linguistique. La différence de nature entre ces deux catégories de phénomènes interdit en tous cas d'appliquer, sans transposition, des méthodes identiques à ces deux ordres de recherches.

Si son caractère congénital oppose radicalement un système de signalisation comme celui des mouettes au langage humain, en revanche, les conduites technologiques animales ne peuvent être séparées aussi nettement des comportements humains.

Parmi les conduites innées figurent sans aucun doute la construction des toiles des araignées qui est décrite dans un article abondamment illustré du *Scientific American*[2]. Aux termes de cet article, en effet, une jeune araignée tisse des modèles

2. T. H. Savory, « Spider Webs », *Scientific American*, avril 1960, p. 115.

réduits des toiles que tissent les adultes ; si on l'enferme à sa naissance dans un endroit où elle ne peut tisser de toile et si on la libère une fois devenue adulte, elle tisse des toiles parfaites. La toile d'araignée constitue d'autre part, tant au point de vue technologique qu'au point de vue structurel, une remarquable réussite. On devrait d'ailleurs dire *les* toiles d'araignées, car on en connaît un grand nombre correspondant aux diverses espèces d'araignées, espèces qui sont au nombre de quarante mille et qui d'ailleurs ne font pas toutes des fils ; à signaler aussi qu'une partie seulement d'entre elles se servent de leurs toiles comme de pièges. L'araignée serait, avec les larves aquatiques du *phrygane*, le seul animal à construire des pièges de ce genre. De même que l'auteur de l'étude sur le « langage des mouettes », T. H. Savory essaie de donner une explication évolutive du développement des fils d'araignées qui, à l'origine, auraient, tel un fil d'Ariane, aidé l'araignée à retrouver son chemin. Ici encore cette explication n'apparaît pas comme entièrement convaincante. Au point de vue purement structurel, l'auteur signale que certaines toiles d'araignées comportent une spirale logarithmique parfaite : le fil s'enroulant en spirale est construit sur un premier réseau constitué par des rayons partant d'un centre, décrivant ainsi une courbe dont la tangente fait un angle constant avec un rayon vecteur tournant autour d'un point fixe. Ce fait, d'ailleurs remarquable, ne suppose rien d'autre chez l'araignée que le respect de cette constance.

Un des cas les plus intéressants de technologie animale est celui des mégapodes, ces « oiseaux qui pratiquent l'incubation artificielle », décrits par C. Cohen[3], et étudiés pendant dix ans par H. Frith[4]. Ces oiseaux se fabriquent de toutes pièces des couveuses artificielles en utilisant le sable chaud, les cendres volcaniques ou des amas de végétaux en fermentation et y déposent leurs œufs. Le fait le plus curieux est qu'ils n'appartiennent pas à une espèce unique, mais au moins à six espèces différentes dont l'habitat varie de la forêt vierge des Célèbes et Moluques ou de la Nouvelle-Guinée, aux zones subdésertiques de l'Australie et notamment de la partie méridionale de ce continent où la température oscille de — 6° en hiver à + 43 °C en été. Dans ce dernier cas la fermentation des débris végétaux utilisés n'est pas spontanée, mais provoquée par une accumulation de feuilles et de brindilles que ces oiseaux apportent une à une dans des fosses : ils assurent la « régulation thermique » de la masse grâce à un contrôle incessant, pour lequel leur bec long et effilé plongé fréquemment dans la masse semble bien jouer le rôle d'un thermomètre.

Il est à noter que les problèmes de technologie animale posés par les mégapodes sont analogues à ceux posés par les castors, l'une des rares espèces d'animaux supérieurs usant de techniques perfectionnées ; cependant, à la différence des castors, les mégapodes ne vivent pas en collectivité. Un dernier détail à signaler est celui des nombreux échecs auxquels aboutit ce procédé, beaucoup moins efficace que ne le serait une incubation normale. Du point de vue de l'évolution et de la sélection naturelle, cher aux Américains, cette pratique paraît donc, à première vue, instable et précaire, et cependant une telle conclusion est en contradiction avec la vaste répartition des mégapodes en Insulinde et en Australasie. C'est en revanche ce qui la rend comparable aux conduites humaines.

L'auteur de l'article ne soulève pas le problème du caractère inné ou appris

3. C. Cohen, « Les Mégapodes : des oiseaux qui pratiquent l'incubation artificielle », *La Nature*, avril 1960, p. 158.

4. *Scientific American*, août 1959.

de ce comportement. Il serait pourtant intéressant de voir ce que ferait un couple de jeunes mégapodes, soustrait dès sa naissance à l'influence de ses parents et congénères : se mettrait-il à couver comme les autres oiseaux ou bien essaierait-il de fabriquer des couveuses artificielles ?

Il faut remarquer d'ailleurs que le comportement des mégapodes n'est pas tellement éloigné de celui des diverses espèces d'insectes qui déposent leurs œufs dans les corps d'autres insectes. C'est le cas notamment de deux espèces d'hyménoptères pondant leurs œufs dans des larves de fourmilier, fait signalé dans le compte rendu paru dans *La Nature* d'un article de *Vie et Milieu*[5]. Cependant, dans ce cas, le corps de l'insecte récepteur ne joue pas, semble-t-il, le rôle d'une couveuse, mais celui d'une réserve de nourriture pour les jeunes larves de l'insecte pondeur. Ce phénomène s'apparente donc à celui du parasitisme que l'on trouve sur toute l'échelle des êtres vivants animaux ou végétaux. Il est d'ailleurs possible qu'il existe une parenté non pas seulement formelle mais peut-être évolutive entre le comportement des mégapodes et les faits de parasitisme.

Seules des expériences faites sur de jeunes enfants ou animaux permettent de déceler les parts respectives de l'inné et de l'appris dans leurs comportements et plus généralement d'élucider le rôle et le mécanisme de l'éducation dans le comportement des adultes qu'ils sont appelés à devenir. Ce sont de telles expériences qui ont été faites aux États-Unis, d'une part sur la perception de la profondeur, d'autre part sur le rôle des stimulations subies dans l'enfance par de jeunes animaux. Dans un article intitulé « The visual cliff »[6] E. J. Gibson et R. D. Walk étudient les résultats des expériences faites sur de jeunes enfants et de jeunes animaux placés en présence d'un à-pic *(visual-cliff)* recouvert par une plaque de verre qui leur permet de s'aventurer au-dessus du vide, s'ils n'ont pas le « sentiment de la profondeur » ni la « crainte du vide ». L'auteur conclut que ces deux sentiments sont généralement innés et ne proviennent ni de l'expérience, ni de l'éducation. Les réactions devant l'à-pic se manifestent à vingt-quatre heures chez le poulet et la chèvre, un peu plus tard chez les animaux qui mettent un certain temps à apprendre à marcher. Et l'auteur conclut : « Un animal qui voit clair est capable de se rendre compte de la profondeur dès qu'il est en état de se déplacer même quand cet état débute à la naissance ». Se plaçant à un point de vue évolutionniste, l'auteur ajoute : « Le fait qu'une telle capacité ne dépende pas d'accidents qui pourraient être fatals au cours d'une période d'éducation dans la vie des individus, est conforme à la théorie de l'évolution ».

Toutefois les expériences ne semblent pas avoir été entièrement concluantes en ce qui concerne les jeunes humains, et les auteurs sont beaucoup moins catégoriques à leur sujet. Bien que « l'expérience ait montré que *la plupart* des jeunes enfants savent se rendre compte de la profondeur dès qu'ils savent marcher à quatre pattes », les auteurs concluent que « ces expériences ne prouvent pas que la perception et la crainte du vide soient innées chez le jeune enfant ». Il y a, en effet, quelques cas (3 sur 36) où le jeune enfant appelé par sa mère s'aventure sans hésitation sur la plaque de verre recouvrant le vide. Cette différence de comportement entre jeune humain et jeune animal vaut la peine d'être notée. Il semble bien que le caractère inné existe également chez le jeune enfant mais d'une façon moins nette, plus incertaine, que chez l'animal.

5. *La Nature*, janv. 1960, p. 7.
6. *Scientific American*, avril 1960, p. 64.

Sous le titre « Stimulation in infancy », Seymour Levine[7] a donné le compte rendu d'expériences pratiquées sur de jeunes animaux, en l'occurrence des rats : ceux-ci étaient soumis quotidiennement à des « chocs pénibles » ou à des « manipulations douces » pendant toute la durée de leur enfance. Les « chocs pénibles » consistaient en de petites décharges électriques infligées à une heure régulière chaque jour et les « manipulations douces » dans le simple fait d'extraire les petits animaux de leur nid et de les laisser dans une boîte dépourvue de tout confort pendant un moment chaque jour à la même heure. L'expérience a prouvé que les animaux soumis à l'un ou à l'autre de ces deux traitements, qui se sont révélés équivalents, avaient un comportement très différent de celui des animaux non soumis à ces épreuves quotidiennes : le rat adulte normal extrait de son cadre familier et placé par exemple dans le fond d'une grande boîte se blottit dans un coin et ne bouge pas ; au contraire l'animal soumis dans son enfance aux épreuves décrites ci-dessus n'hésite pas à sortir de son coin pour circuler dans la boîte et visiter ce nouveau domaine.

D'autre part, les animaux ainsi traités s'adaptent beaucoup mieux que leurs congénères à toutes sortes d'épreuves *(stresses)* auxquelles on les soumet, que ce soient les décharges électriques, une exposition au froid ou des injections de substances toxiques. La réaction d'adaptation *(stress response)* est mesurable dans ces divers cas, par dosage dans le sang de l'hormone adrénalo-cortico-trophique (ACTH) qui, résultant du fonctionnement de la glande pituitaire et des capsules surrénales, joue un rôle essentiel dans ce genre de réactions. En revanche, à la suite des mêmes épreuves, on constate chez les animaux non traités, des conséquences physiologiques fâcheuses telles que l'apparition d'ulcères de l'estomac. Il semble en outre que les animaux traités soient moins sujets à l'infection et à la leucémie. Dans l'ensemble, ils présentent un développement anatomique plus rapide : capsules surrénales plus développées, teneur du cerveau en cholestérol plus forte.

Ainsi que l'auteur le fait remarquer, ces modifications anatomiques et humorales ainsi d'ailleurs que les différences de comportement, soulèvent le problème des rapports entre la nature et l'éducation, entre ce qui est congénital et ce qui est acquis ou appris du fait de l'environnement matériel et social. D'une façon plus générale cet article souligne le rôle de l'éducation et du dressage jusque dans le développement anatomo-physiologique des jeunes êtres qu'ils soient humains ou animaux. Or on sait les innombrables épreuves de toute nature, contraintes, mutilations, port de parures gênantes, etc., auxquelles sont soumis les enfants dans beaucoup de populations qu'étudie l'ethnologue : les résultats des expériences décrites ci-dessus amènent alors tout naturellement à supposer que de tels « dressages » ont des répercussions notables et peut-être positives sur le développement de ces enfants et sur leur comportement d'adulte.

II. — Évolution et avenir de l'homme

Si l'on veut se faire une idée exacte de ce qu'est l'homme, il ne suffit pas de le comparer à ses « frères inférieurs » animaux, c'est à l'échelle cosmique et à celle des temps géologiques qu'il faut se placer. L'apparition de la vie se présente alors comme un phénomène singulier exigeant des conditions très particulières pour se

7. *Scientific American*, mai 1960, p. 81.

réaliser, phénomène à l'intérieur duquel d'ailleurs le « phénomène humain » apparaît à son tour comme un autre phénomène singulier, au sens où l'on peut parler d'un *point singulier* sur une courbe.

D'après les évaluations les plus récentes, le cosmos aurait eu pour point de départ une sorte d'explosion se situant de six à douze milliards d'années avant l'époque actuelle. L'ordre de grandeur de cet « âge » du cosmos est donné notamment par l'étude des météorites et de leur concentration en un corps simple, le xénon 129 qui, en « évoluant », se transforme en iode 129, corps radioactif, lequel donne naissance lui-même à l'iode ordinaire : l'analyse de ces météorites a conduit à admettre un « âge » d'environ cinq milliards d'années pour le système solaire. Il est à noter que l'auteur de l'article intitulé « Age of the elements »[8], où sont donnés les résultats de cette analyse, qualifie d'« iode fossile » le xénon 129, mettant ainsi en parallèle l'évolution par radioactivité des éléments avec celle des espèces vivantes.

Cette analogie n'est toutefois que partielle car les éléments radioactifs évoluent sans aucun doute vers des états de plus en plus probables (entropie croissante), tandis que les espèces évoluent vers une complexité plus grande, c'est-à-dire vers des états qui semblent, *actuellement*, de moins en moins probables. Une autre différence entre ces deux catégories d'évolution est la brièveté relative de la seconde par rapport à celle des éléments soumis à la loi d'entropie croissante : les six cent millions d'années écoulées depuis le début de l'ère primaire avec ses premiers fossiles ne représentent qu'une assez faible fraction des cinq à douze milliards d'années de l'univers.

Un pas vient d'être fait, semble-t-il, vers la découverte des mécanismes grâce auxquels les faits biologiques échappent dans une large mesure à la loi de la dégradation de l'énergie. C'est ce qui ressort de deux articles du *Scientific American* consacrés l'un aux réactions chimiques à l'intérieur de la cellule[9], l'autre à la photosynthèse des hydrates de carbone à partir de l'eau et du gaz carbonique[10]. Cette synthèse « nécessite trois fois plus d'énergie que celle qui est fournie par chaque quantum de lumière absorbée ».

Dans l'un et l'autre cas, ces phénomènes « syntropiques » se présentent comme une mise en réserve sous forme d'énergie potentielle chimique d'une fraction de l'énergie mise en œuvre qui, sous la loi de l'entropie croissante, se perdrait sous forme de chaleur ou de radiations. Ici c'est la chlorophylle qui joue ce rôle, là l'opération de mise en réserve est effectuée dans les *mitochondries* des cellules par formation d'*Adénosine triphosphate* (A.T.P.) qui s'accumule dans les muscles et se transforme à la demande en *Adénosine diphosphate* (A.D.P.) lors du déclenchement des mouvements volontaires, en libérant l'énergie qu'elle contenait. Ce même A.T.P. serait d'ailleurs susceptible de permettre l'assimilation de carbone sans lumière et sans dégagement d'oxygène s'il faut en croire un troisième article paru dans la même revue[11]. Ces faits font penser aux nombreux cas dans lesquels l'homme *limite* de façon *consciente* et *voulue* la dégradation de l'énergie utilisable : énergie chimique dans les accumulateurs, énergie potentielle dans les barrages de

8. *Scientific American*, févr. 1960, p. 72, sous la rubrique « Science and the Citizen ».

9. A. L. Lehninger, « Energy transformation in the Cell », *Scientific American*, mai 1960, p. 102.

10. L. I., Grossweiner, « Flash photolysis », *Scientific American*, mai 1960, p. 135.

11. « The Photo in Photosynthesis », sous la rubrique « Science and the Citizen », *Scientific American*, août 1960, p. 72.

retenue et même énergie éolienne dans le cas d'un voilier qui « tire des bordées » pour avancer contre le vent, un peu comme la vie « remonte le courant » de l'entropie. Il y a donc à la base de la vie un problème de thermodynamique qui n'est pas encore résolu, et il n'est pas douteux que l'évolution par complexité croissante des êtres vivants, des virus aux formes dites « inférieures » de la vie et à l'homme, en pose un autre.

Il n'est pas indifférent de connaître les conditions climatiques dans lesquelles s'est produite cette longue évolution. Une étude de R. W. Fairbridge sur les variations du niveau de la mer[12] met en évidence les variations corrélatives de la température du globe. Ces variations cycliques se traduisent par une courbe remarquablement périodique à allure générale de cycloïde, qui a pu être tracée de façon précise grâce à diverses méthodes, notamment en utilisant le dosage des isotopes radioactifs.



Cette courbe présente des points singuliers qui sont les points de rebroussement de cette pseudo-cycloïde et correspondent aux minima de la température. Ces points de rebroussement sont d'ailleurs en fait de « petites » zones qui couvrent chacune une période de l'ordre de quelques millions d'années, peu de choses par rapport à la durée des temps géologiques. Au cours de chacune de ces périodes la température, minimale dans l'ensemble, a subi des oscillations de faible amplitude mais d'assez grande fréquence. Le quaternaire coïncide précisément avec une de ces périodes et les oscillations de la température correspondent aux périodes glaciaires.

Cette phase ultime de l'évolution biologique qui a vu l'apparition de l'homme a donc coïncidé avec une période singulière dans l'évolution climatique : période de température minima avec extension maxima des continents et alternance de périodes chaudes et de périodes froides. Il est permis de se demander si l'apparition et le développement des divers types d'hominiens n'ont pas été favorisés et stimulés par ces conditions exceptionnelles. On peut se demander d'autre part si les autres périodes analogues des époques géologiques antérieures n'ont pas été marquées par des révolutions biologiques comparables.

Dans le même article l'analyse des faits récents, c'est-à-dire des oscillations du niveau marin qui ont suivi la dernière glaciation et dont une courbe peut

12. R. W. Fairbridge, « The Changing Level of the Sea », *Scientific American*, mai 1960, p. 70. Nous remercions l'éditeur de *Scientific American*, qui nous a autorisés à reproduire la courbe ci-dessus.

également être tracée, apporte des indications non moins intéressantes. Elle permet de rattacher le mythe si répandu du Déluge à un phénomène réel : la fonte rapide des calottes glaciaires accompagnée d'une brusque élévation de la température, il y a quelque six mille ans. D'autre part cette courbe qui indique à la fois les changements du niveau des mers survenus depuis vingt mille ans et les variations de la température, présente nettement deux parties : une branche ascendante suivie d'un palier ; chacune comporte évidemment des oscillations mais, dans l'ensemble, le palier correspond à une période caractérisée par une température et un niveau marin sensiblement constants, période qui débute six mille à sept mille ans avant notre ère. Or il ressort des dernières découvertes archéologiques faites en Iran et en Iraq (notamment les fouilles de Jarmo) que c'est de cette époque que date la « révolution agricole » suivie de près par les débuts de la civilisation villageoise et urbaine, puis par les premiers balbutiements de la « révolution scientifique ». Ce processus est décrit en détail dans une série d'articles du numéro de septembre 1960 du *Scientific American*[13]. Il est remarquable de constater que la branche de courbe donnée dans l'article de E. S. Deevey intitulé « The human population » (p. 198) et indiquant le développement de la révolution agricole est rigoureusement semblable quant à la forme et quant aux dates à celle des variations récentes des niveaux marins.

Il est à noter enfin que la première courbe, la courbe « macroscopique » d'évolution de la température du globe, permet de faire des prévisions sur l'avenir prochain de l'humanité : à la fin de la période d'oscillations correspondant aux périodes glaciaires la courbe doit reprendre une allure ascendante monotone correspondant à une nouvelle période chaude de plusieurs centaines de millions d'années. Les spécialistes pourraient dire quelles seront alors les conditions climatiques du globe ; il est certain que l'élévation de température entraînera la fonte des masses glaciaires qui subsistent autour des pôles et au Groenland. R. W. Fairbridge pense que le niveau des mers s'en trouvera élevé d'une centaine de mètres et la carte des terres émergées complètement bouleversée : les bassins sédimentaires qui ont été les berceaux des grandes civilisations, plaines européenne, égyptienne, mésopotamienne, indo-gangétique et chinoise, seront recouverts par les eaux. Les êtres vivants « post-hominiens » qui seront nos descendants, s'ils existent, disposeront donc non seulement de surfaces émergées bien moindres, mais seront également privés des zones éminemment favorables à l'agriculture que constituent ces bassins sédimentaires. Les autres hypothèses que l'on pourrait faire sur cette époque sont du domaine de la science-fiction.

Toutefois l'idée d'une migration vers des systèmes autres que le système solaire ne paraît pas absurde, quand on sait que la construction d'engins spatiaux doués de vitesses qui nous paraissent aujourd'hui phénoménales est envisagée pour un proche avenir. Un récent article de *La Nature* nous laisse prévoir l'apparition, dans la décennie en cours, d'un véhicule spatial à réacteur nucléaire susceptible d'atteindre en un mois une vitesse de l'ordre de cinq millions de kilomètres-heure[14]. Encore faut-il ajouter que d'après un article de Su-Shu-Hjang, intitulé « Life outside the solar system »[15], le système stellaire le plus proche de

13. R. J. Braidwood, « The Agricultural Revolution », p. 131 ; R. M. Adams, « The Origin of Cities », p. 153 ; E. S. Deevey, Jr., « The Human Population », p. 195.
14. *La Nature*, janv. 1960, p. 18.
15. *Scientific American*, avril 1960, p. 55.

nous, dans lequel pourrait exister une planète dont le climat réaliserait les conditions nécessaires à l'existence des formes supérieures de la vie, est situé à un peu plus de dix années-lumières du système solaire. C'est dire que notre véhicule spatial ayant une vitesse de cinq millions de kilomètres-heure mettrait deux mille ans pour l'atteindre et autant pour en revenir s'il n'y trouvait pas de planète habitable.

Des vitesses plus grandes sont évidemment théoriquement possibles, mais on sait d'abord qu'aucun corps matériel ni aucune énergie ne peut être transporté à une vitesse supérieure à celle de la lumière dans le vide[16] et ensuite que la masse est elle-même fonction de la vitesse, c'est-à-dire que les propriétés des corps changent très probablement dès que l'on atteint des vitesses représentant une fraction notable de la vitesse-limite de 300 000 km/seconde (soit environ un milliard de kilomètres-heure). Ce changement des propriétés de la matière amènerait vraisemblablement des perturbations mortelles dans l'organisme des êtres supérieurs. On sait, en effet, que la substitution en proportion notable d'isotopes du carbone, de l'oxygène et de l'hydrogène à ces trois corps simples dans les organismes vivants entraîne généralement leur mort bien que ces corps aient exactement les mêmes propriétés chimiques et ne diffèrent que par leur masse atomique[17]. On se heurte ici à un « mur de la lumière » qui, à la différence du « mur du son », ne peut non seulement pas être atteint, mais peut-être pas même approché, et cela en raison de la structure de l'espace-temps dans lequel nous vivons.

La migration hors du système solaire supposerait en tout cas que des groupes humains acceptent de s'embarquer pour des générations sur un « vaisseau intergalactique » sans être sûrs de trouver en bout de course dans la galaxie visée une planète où les conditions de la vie se trouveraient réalisées. Nous sommes ici en pleine science-fiction et la possibilité réelle d'une telle migration reste donc bien « théorique ».

Il est théoriquement possible aussi que nous arrivions un jour à capter des messages émis par les habitants hypothétiques de ces mondes. C'est ce à quoi certains astronomes s'appliquent[18], mais les chances de succès restent bien minimes et le problème du déchiffrement de tels messages se présente *a priori* comme assez ardu. Quant à un échange de messages avec ces êtres il sera lui aussi bien difficile du fait des délais de transmission : un simple échange question-réponse avec le plus proche de ces mondes habitables hypothétiques exigerait plus de vingt années, les ondes hertziennes ne se déplaçant elles aussi qu'à 300 000 km à la seconde.

III. — Pensée structuraliste et pensée scientifique

Nous avons vu que les diverses sciences pouvaient jouer le rôle d'auxiliaires de l'anthropologie au niveau de la recherche pure, nous avons vu également qu'elles étaient susceptibles d'éclairer utilement l'interprétation des mythes, des

16. Voir à ce sujet l'article de M. A. Rothman, « Things that go faster than light », *Scientific American*, juil. 1960, p. 148.

17. Voir à ce sujet J. J. Katz, « The Biology of Heavy Water », *Scientific American*, juil. 1960, p. 106.

18. Voir à ce sujet : « L'espace nous donne-t-il signe de vie » ?, *La Nature*, août 1960, p. 343 ; « Spacious talk », *Scientific American*, janv. 1960, p. 74.

rites et des techniques dans la mesure où les uns ou les autres sont un reflet ou une utilisation des phénomènes naturels et des propriétés de la matière vivante ou inerte.

Il reste un dernier niveau où les sciences et spécialement les sciences dites exactes peuvent être, et seront chaque jour davantage, les auxiliaires de l'anthropologie. Alors que les deux niveaux évoqués ci-dessus étaient des niveaux d'analyse, celui-ci est principalement un niveau de synthèse. A ce niveau en effet les progrès d'une science profitent à toutes les autres et il n'est pas exclu que de nouvelles découvertes dans le domaine des sciences physiques fournissent demain aux anthropologues des modèles applicables aux faits humains. Ce sont en particulier la physique et la chimie des corpuscules qui apparaissent susceptibles de telles applications du fait de l'analogie formelle entre les agrégats de corpuscules et les agrégats d'individus qui constituent les groupes sociaux.

Cependant, jusqu'à présent, la physique moléculaire s'est intéressée principalement d'une part aux gaz — c'est-à-dire aux corps dont les particules élémentaires sont pratiquement indépendantes les unes des autres, dans la mesure où elles ne se heurtent pas entre elles : d'où l'application de la statistique et la théorie cinétique des gaz —, d'autre part aux phénomènes cristallins où les molécules apparaissent comme emprisonnées dans des ensembles rigides parfaitement représentés par des *modèles géométriques* (appelés encore parfois « modèles mécaniques »). Or les groupes humains ne pourraient être représentés valablement et totalement que par des ensembles statistiques au sein desquels existeraient des modèles géométriques divers aux formes plus ou moins instables, plus brièvement par des *répartitions statistiques de modèles géométriques*.

C'est exactement à des modèles de ce genre que paraît conduire l'étude de la structure des liquides qui sont, en fait, des groupements instables de formes pseudo-cristallines diverses et dans lesquels des liens divers de nature attractive ou répulsive se nouent entre les molécules. Cette question fait l'objet d'un article magistral de J. D. Bernal intitulé « The structure of liquids »[19] ; elle est également en relation directe avec les recherches poursuivies actuellement par les physiciens soviétiques sur les forces existant entre les molécules à l'intérieur de la matière[20]. Les modèles présentés par J. D. Bernal et reproduisant les liaisons entre molécules à l'intérieur d'un liquide font irrésistiblement penser aux *sociogrammes*. A l'intérieur de l'un d'eux on peut déterminer des *cycles* et des *cliques*, chaque élément pseudo-cristallin constituant par exemple une de ces cliques. C'est ici que les progrès de cette branche de la physique sont susceptibles de favoriser l'apparition d'outils mathématiques qui seront précieux pour les théoriciens des petits groupes humains.

Cette question des « petits groupes » fait l'objet d'une série d'études très documentées de J. C. Filloux intitulées « La psychologie des petits groupes »[21] et « Le développement des petits groupes »[22]. Le seul reproche qu'on puisse faire à l'auteur est d'avoir peut-être un peu trop traité le sujet en « homme du monde » sans donner de définition précise des divers indices d'*interaction*, de *stabilité*, de *concentration*

19. *Scientific American*, août 1960, p. 125.
20. Boris V. Derjaguin, « The Force between Molecules », *Scientific American*, juil. 1960, p. 47.
21. *La Nature*, août 1960, p. 328, et sept. 1960, p. 373.
22. *La Nature*, nov. 1960, p. 405 et déc. 1960, p. 523.

dont il signale l'emploi et sans indiquer les développements mathématiques qui paraissent indispensables à une étude un peu approfondie des sociogrammes.

D'autre part l'anthropologue culturaliste déplorera que, d'une façon assez générale dans ces analyses de psycho-sociologie, on ne prête pas assez attention aux éléments *culturels* que chaque individu apporte avec lui dans le groupe analysé et qui diffèrent souvent profondément d'un sujet à un autre suivant le groupe social dont il est issu : classe, groupe religieux, nationalité, etc. Dans un « petit groupe », si restreint et si fermé soit-il, tous ces vastes ensembles socio-culturels sont présents par l'intermédiaire de chacun des participants qui y apporte avec lui des institutions, des schèmes de pensée, des *patterns*, variables selon ses origines bourgeoise ou prolétarienne, française ou étrangère, catholique ou protestante, etc. Les spécialistes des « petits groupes » répondront qu'ils s'efforcent de travailler sur des « échantillons » sociaux aussi homogènes que possible. Il serait cependant intéressant d'étudier les modifications subies par les divers indices indiqués ci-dessus du fait de l'introduction dans le groupe d'éléments culturels différents des autres et les conclusions que l'on pourrait tirer de la nouvelle configuration que prendraient les sociogrammes dans ces nouvelles conditions ; de la même façon la possibilité s'offre d'études comparatives, voire statistiques, entre petits groupes homogènes mais différant les uns des autres par l'origine sociale, nationale ou religieuse de leurs membres.

Il reste à signaler pour en terminer avec les sociogrammes, que cette méthode a peut-être été un peu trop exclusivement appliquée à des petits groupes étudiés le plus souvent en quelque sorte *in vitro*. Elle peut pourtant l'être également à des relations plus concrètes et plus étendues telles que les relations commerciales, artistiques, scientifiques, etc. C'est le genre d'étude qui est actuellement en cours sur les documents découverts à Kanesh et concernant les relations commerciales en Asie Mineure au deuxième millénaire avant notre ère[23]. Cependant le problème devient d'une complication extrême dès que le nombre des individus participant à ces relations augmente. C'est là peut-être que les modèles mathématiques qui devront être forgés pour l'étude de phénomènes tels que la structure des liquides, pourraient être d'un précieux secours aux sociologues.

23. Jean-Claude GARDIN et Paul GARELLI, « Étude des établissements assyriens en Cappadoce par ordinateurs », *Annales*, sept.-oct. 1961, pp. 837-876.

A PROPOS DE LA NOTION DE RÉGION GÉOGRAPHIQUE

par

ÉTIENNE JUILLARD

En des pages excellentes, parues dans le premier numéro de cette Revue, Gilles Sautter a présenté la méthode monographique telle qu'elle est pratiquée par le géographe. Ce faisant, il a été amené à définir la région, cadre de prédilection des études géographiques. Me pardonnera-t-on de revenir sur ce thème, apparemment rebattu ? Les discussions qu'il soulève dès qu'on l'évoque prouvent que l'accord n'est pas fait, même entre géographes. Et depuis quelque vingt ans, l'adoption par les économistes d'un point de vue spatial est venue compliquer encore le problème. Qu'on se rassure, je n'ai pas l'intention dans cette courte note d'aborder la question de l'espace des économistes, mais simplement de préciser ou de compléter sur quelques points la façon de voir des géographes telle que la présente G. Sautter.

Sauf erreur, ce dernier n'a jamais utilisé dans son article l'expression de *région naturelle*. Loin de moi l'idée de le lui reprocher. Mais il n'est peut-être pas inutile de discuter cette notion, car elle est souvent considérée par les autres sciences humaines comme un des apports spécifiques des géographes dans l'interprétation des ensembles régionaux. Or, lorsqu'on cherche à l'analyser, elle apparaît presque inutilisable.

La première raison en est la complexité même de la notion. Celle-ci incorpore des éléments de structure, de relief, d'altitude, de climat, de végétation, de sol, qui ont chacun leur propre mode de variation dans l'espace, tout en réagissant mutuellement l'un sur l'autre. Si l'on fait de l'homogénéité le critère essentiel d'un découpage en régions naturelles, on est conduit à multiplier les subdivisions pour aboutir à l'unité naturelle élémentaire, un versant orienté, un fond inondable de vallée... Certes, un effort de généralisation permet de dégager des ensembles plus vastes, où telle combinaison d'éléments revient de façon habituelle. Mais un autre obstacle surgit alors. L'intérêt de la région naturelle pour les sciences humaines serait de présenter, isolé, l'apport propre de la nature, en le considérant comme un « donné », pourvu d'une certaine permanence et qui aiderait à comprendre l'action de l'homme. Or l'analyse montre qu'une combinaison, même purement naturelle, est un équilibre mobile de forces, et que la modification d'un facteur — changement de climat, variation du niveau marin, glissement de terrain... — provoque des ruptures de cet équilibre et des réajustements qui ont peu

de chances de reproduire l'état antérieur. *A fortiori*, à partir du moment où l'homme est intervenu comme agent modificateur de la végétation, de l'hydrographie, des sols. Dans la plupart des contrées, plusieurs civilisations se sont succédé, dont l'action sur la nature a pu s'exercer en des sens différents. Qui plus est, depuis l'apparition des hommes sur la terre, les climats, d'autres facteurs physiques se sont modifiés et à plusieurs reprises, de sorte que c'est une gageure que de prétendre reconstituer le milieu naturel dans l'état où l'ont trouvé les premiers hommes. Lorsqu'Otto Schlüter a voulu montrer dans quel milieu s'étaient établies les premières civilisations germaniques, il a dû renoncer à décrire un *Urlandschaft* et se rabattre sur un *Altlandschaft*, c'est-à-dire sur le paysage légué par les civilisations préhistoriques.

Prudemment, le géographe se défiera donc de la notion de région naturelle autrement qu'en tant qu'instrument commode d'analyse. Il parlera d'aptitudes naturelles plus ou moins grandes à la régionalisation et, s'agissant du découpage d'un territoire en ensembles homogènes, il l'appuiera, comme le préconise G. Sautter, sur des *paysages*, combinaisons qui, le plus souvent, associent les apports de la nature et ceux de l'homme. Entre région naturelle et paysage il n'y a pas toujours correspondance : un même ensemble naturel peut voir deux paysages différents se juxtaposer dans l'espace ou se succéder dans le temps ; deux régions naturelles différentes peuvent être incorporées dans un même paysage uniforme. Le premier cas peut être illustré par les Downs de l'Angleterre du Sud-Est et les plateaux picards : le même donné naturel est associé à des formes différentes d'organisation de l'espace rural. Même contraste en Lorraine, de part et d'autre de la frontière franco-belge, ou dans le fossé rhénan, entre Bade et Alsace. A l'appui du second cas, les exemples pullulent ; prenons celui de la chaîne côtière des Maures : il y a cent ans à peine, elle offrait ses croupes dénudées au parcours des moutons ; les hommes, ignorant la côte, habitaient des villages perchés et semaient du blé sur des terrasses ; aujourd'hui des montagnes reboisées et dépeuplées dominent une viticulture de plaine et un littoral grouillant d'estivants. Enfin le troisième cas s'observe dans des contrées profondément humanisées ; sans même aller jusqu'au paysage urbain noyant sous sa vague uniformisante toutes les nuances antérieures, des campagnes comme celles du Danemark ont, à force d'amendements, de drainages, de cohésion économique et sociale, atténué les contrastes naturels au point de les rendre difficilement décelables.

Est-ce à dire que le découpage de l'espace en « paysages » soit l'aboutissement unique de la recherche géographique régionale ? G. Sautter indique un second principe d'unité de la région, sa « structure », c'est-à-dire les liens qui résultent de la vie de relations. Et il ajoute qu'entre les deux facteurs il n'y a pas forcément co-extension. Il admet donc deux découpages possibles, celui des paysages et celui de la vie régionale. Il y a là une distinction qui mérite d'être développée.

Le paysage, par définition, est une région homogène ou, du moins, déterminée comme telle par le géographe au prix d'un effort de généralisation, de choix d'un certain nombre de critères considérés comme significatifs. Parmi la multiplicité des découpages possibles en ensembles homogènes, il est la solution la plus synthétique, et par là la plus géographique. Il présente un double intérêt : celui de faciliter la description, en découvrant dans le *continuum* spatial une certaine ordonnance ; celui de se prêter à la meilleure analyse des rapports entre le groupe humain et son milieu naturel. Mais tel paysage, dans les limites qu'il est possible de lui assigner, n'est pas toujours le cadre dans lequel s'épanouissent les activités

du groupe. Celles-ci, certes, ont contribué à le forger, encore que bien des traits de ce paysage puissent être hérités d'un passé fort différent. Mais dès qu'est dépassé le stade d'une économie de subsistance, les activités multipliées du groupe ne s'ordonnent plus en fonction d'un paysage essentiellement agro-pastoral. Des formes nouvelles d'aménagement de l'espace se superposent ou se juxtaposent aux précédentes ; des paysages urbains, industriels, touristiques apparaissent, qu'il serait très artificiel de considérer comme des « régions », car ils sont complémentaires l'un de l'autre. Le principe d'unité n'est plus alors le paysage, mais la coordination des activités, c'est-à-dire le centre organisateur, le pôle unificateur de l'ensemble. Cette région, les géographes n'ont pas réussi à la baptiser autrement que région géographique, ce qui ne dit pas grand-chose, ou région humaine, ce qui n'en dit guère plus. Adopterons-nous l'expression de « région polarisée » que nous proposent les économistes ? Retenons, en tout cas, qu'elle est conçue comme le cadre de la *vie* régionale et que, par conséquent, elle est d'autant plus hétérogène que cette vie est plus diversifiée. Sa « matrice » n'est pas un certain type de paysage, mais un certain réseau de centres hiérarchisés, reliés par des courants de migrations humaines, d'échanges de marchandises, de capitaux, de pensées. Il y a cinquante ans déjà, Vidal de La Blache, auquel il faudra toujours revenir, avait décrit ce processus, alors nouveau, de formation des régions (*Revue de Paris*, décembre 1910). Il avait parlé de tendances « biologiques » et affirmé que « villes et routes sont les grandes initiatrices d'unité ». Pour baptiser ces centres organisateurs, il était enclin à emprunter au géographe anglais Mackinder le terme de *nodalité*. Ajoutons que, plus que la région-paysage, la région-cadre de vie représente un ensemble territorial conscient de lui-même et, par conséquent, sujet à remaniements à mesure que se modifient les courants qui en sont la raison d'être.

Ainsi conçue, la région cesse-t-elle pour cela d'être géographique ? G. Sautter signale le désarroi qui guette le géographe, obligé de remplacer les cadres plus ou moins permanents que lui fournissaient les paysages par un champ de forces en constant renouvellement. Il conclut que, malgré cela, l'analyse des paysages sera toujours nécessaire, pour repérer « des adaptations précises, de délicats équilibres à ne pas bousculer sans précautions ». On ne saurait mieux dire. Mais, ce faisant, il semble estimer que cette région hétérogène et polarisée n'est pas celle du géographe et que le rôle de ce dernier ne serait plus que d'apporter certains compléments, de jeter certains cris d'alarme. Sans doute est-ce là forcer sa pensée. Cependant il ne faudrait pas qu'un excès de scrupules fasse croire à une quelconque démission du géographe devant cette nouvelle conception de la région. Expression synthétique de l'aménagement d'un territoire, cette région « humaine » est aussi concrète, aussi « géographique » que le paysage. Tout au plus est-elle plus riche de contenu, plus proche de la réalité vivante, alors que le paysage n'est souvent qu'un cadre de recherche commode. La part des facteurs naturels, même si elle ne s'exprime pas toujours de façon homogène, y est tout aussi importante. C'est le plus souvent le géographe, et non l'économiste et le planificateur, qui a révélé l'existence des divers ensembles régionaux modernes ; et c'est encore à lui de dire dans quelles dimensions territoriales — variables avec l'état des techniques, la densité de population, les conditions naturelles, les héritages du passé — tel programme régional a le plus de chances de réussir. Sans vouloir chercher de vaines querelles de frontières aux disciplines connexes, disons que, dès qu'il s'agit d'organisation de l'espace terrestre, par l'homme comme par la nature, le géographe est à son affaire.

COMPTES RENDUS

AFRIQUE

Audrey I. Richards (ed.), *East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*, East African Institute of Social Research, London, Faber and Faber Ltd, 1959 ; 420 p., carte, tabl., diagr., 4 pl. h. t., bibliogr., index, 42 shillings.

On est presque tenté de présenter cet ouvrage comme une étude d'anthropologie appliquée ; du moins son objet, tel que le présente A. I. Richards, y invite-t-il. Il s'agit d'une étude comparative de plusieurs systèmes politiques dans laquelle la description précise de l'état initial de chacun des systèmes, de son état actuel et des modifications successivement intervenues depuis le début de l'occupation anglaise a été préférée à des formules vagues sur les changements sociaux.

On sait qu'un des principaux problèmes qui se sont posés aux puissances coloniales, passée la phase de conquête, fut celui du choix d'une politique administrative : administration directe ou administration indirecte, ce dernier système consistant à donner aux chefs africains une certaine responsabilité en matière administrative et juridique. On ne doit d'ailleurs pas opposer de façon absolue les deux systèmes, alors que la ligne de clivage qui les sépare est horizontale : le problème était de savoir à quel niveau l'administration européenne serait relayée par des chefs africains. Entre les deux dernières guerres mondiales, les Anglais s'engagèrent résolument dans la voie de l'administration indirecte ; il s'agissait d'une option politique mais également d'une attitude dictée par des considérations pratiques. En effet l'administration directe coûte très cher et nécessite un personnel important. Il est à peine besoin de noter que la politique d'administration indirecte, telle qu'elle a été alors définie, était exempte de toute arrière-pensée libérale.

L'administration indirecte n'est viable que si l'autorité coloniale peut disposer d'un corps de chefs compétents, efficaces et loyaux. Il lui est donc nécessaire de contrôler leur nomination, voire d'intervenir directement dans ces nominations ; il lui faut instruire les chefs et les futurs chefs, leur donner une formation administrative de base. La situation est compliquée du fait de la multiplicité des sociétés autochtones, des grandes différences existant entre groupes voisins tant en ce qui concerne l'importance numérique de la population que la superficie du territoire occupé, et de la diversité des organisations politiques, qu'on peut certes grouper sous quelques rubriques simples si l'on s'en tient aux traits essentiels,

mais dont le détail est toujours spécifique. De plus, chaque système, envisagé cette fois comme cadre d'un jeu politique effectif, est également tout à fait original : son fonctionnement consiste en la recherche et la sauvegarde d'un équilibre, parfois très complexe, entre plusieurs forces en présence (familles, lignages, clans, etc.), qui fait de chaque unité politique un cas d'espèce, irréductible à tout autre.

Dans ce contexte africain traditionnel, il était difficile de définir une politique susceptible d'être appliquée uniformément. Les Anglais se sont bien gardés en tout cas de procéder ainsi ; au contraire, ils ont su trouver, avec une grande habileté, une solution pour chaque cas particulier[1]. L'originalité des solutions adoptées réside en ce qu'elles consistent généralement à réformer *de l'intérieur* les systèmes politiques sans modifier leur structure d'ensemble. Nous n'énumérerons pas les types de compromis qui furent ainsi élaborés : l'intervention la moins déguisée y côtoie un réel souci de ménager les autorités tribales traditionnelles.

Les Anglais furent parfois conduits à modifier considérablement les anciennes divisions territoriales : des subdivisions furent transformées en unités administratives et des petites chefferies autonomes furent réunies en des ensembles mieux administrables. Ces transformations, qui impliquaient un accroissement de pouvoir de certains chefs, une diminution de prestige de certains autres, la disparition même de certaines fonctions, n'ont pas été sans provoquer quelques remous. Actuellement, au niveau le moins élevé (village) la chefferie est généralement traditionnelle ; dans les sociétés à pouvoir centralisé, au niveau le plus élevé, le souverain est toujours choisi conformément à la coutume. Entre ces deux niveaux extrêmes, une chefferie officielle, fonctionnarisée, s'est progressivement développée, selon des processus variables. Ces chefs, qui pour la plupart font partie des cadres coutumiers et occupent des fonctions qui coïncident avec celles définies par la tradition, même si le cadre institutionnel est différent, sont à la tête des unités administratives nouvelles ou sont membres des conseils créés, à divers échelons, par l'administration anglaise. En fait, les nouveaux systèmes politiques s'appuient encore très largement sur les forces traditionnelles. Leur plus grande nouveauté consiste certainement en ce qu'ils autorisent une certaine diversité d'origine ethnique et sociale des chefs.

Après la seconde guerre mondiale, le Colonial Office préconise l'introduction de conseils locaux élus. A la chefferie traditionnelle et aux chefs administratifs va donc s'ajouter le contrôle démocratique de la gestion des affaires locales. Ce nouveau cours de la politique coloniale anglaise a eu pour conséquence, du moins dans les territoires qui nous intéressent ici, un renforcement du système traditionnel d'ailleurs peu touché, on l'a vu. Là encore, les modifications du régime politique et administratif firent l'objet de conventions particulières, adaptées à chaque cas, comme le *Buganda Agreement* de 1955[2].

C'est donc à l'étude de l'ensemble des problèmes que pose la chefferie qu'a été consacrée l'enquête menée en 1952-1953 par A. I. Richards et ses collaborateurs[3]. Elle a porté sur les systèmes politiques de quatorze populations de l'Ouganda et du Tanganyika qui occupent un territoire continu s'étendant du nord du lac Albert au lac Tanganyika : les huit royaumes de l'ensemble dit *Interlacustrine Bantu* (Seligman, 1930)[4] : Buganda, Busoga, Bunyoro, Toro, Ankole, Buhaya, Buzinza et Buha (le Busoga et les trois royaumes du Tanganyika sont en réalité des *multi-kingdom tribes*, les quatre autres constituent chacun un seul état), le Busukuma, qui est une fédération de 47 petits royaumes, et cinq sociétés polysegmentaires : les Amba (sous tutelle toro depuis le début du siècle), les Gisu, les Kiga, les Alur et les Lugbara. Les Alur présentent une organisation intermédiaire entre la société polysegmentaire au sens strict et le *multi-kingdom*.

1. Il serait intéressant de comparer l'attitude anglaise et celle des Belges d'une part, des Français d'autre part.

2. *Cf.* D. A. Low, R. C. Pratt, *Buganda and British overrule 1900-1955*, 1960.

3. P. T. W. Baxter, J. H. M. Beattie, E. M. Chilver, L. A. Fallers, J. La Fontaine, J. G. Liebenow, J. F. Middleton, P. R. Reining, J. H. Scherer, A. W. Southall, D. J. Stenning, B. K. Taylor, J. W. Tyler, E. H. Winter.

4. Le Ruanda et le Rundi font également partie des sociétés interlacustres, dont sont exclus maintenant les Sukuma et les Nyamwezi introduits par Seligman.

Certaines de ces populations sont connues depuis longtemps et ont été bien décrites, spécialement les Ganda et les Nyoro, d'autres n'ont fait que récemment ou font actuellement l'objet d'enquêtes systématiques sur le terrain et depuis dix ans de nombreuses études ont paru sur cette région[1].

Les enquêteurs ont employé deux méthodes : la méthode descriptive classique et l'enquête par questionnaires menée auprès des chefs. Pour l'ensemble des quatre catégories de chefs qui sont distinguées *(county chiefs, sub-county chiefs, parish chiefs, headmen)*, 1 156 questionnaires ont été remplis, qui fournissent d'intéressants renseignements sur l'instruction, la carrière et le statut des chefs.

A. I. Richards, qui présente l'enquête et en tire les conclusions, nous donne une analyse des systèmes politiques des Bantu Interlacustres que reprend, de son point de vue d'historienne, E. M. Chilver ; cette dernière montre que ces sociétés « féodales » sont en réalité pré-féodales et doivent être comparées aux systèmes politiques européens des IXe-Xe siècles plutôt qu'à ceux du Moyen Age proprement dit ; par analogie avec les faits européens, on qualifie de féodaux des systèmes africains qui ont leur équivalent dans une Europe encore « tribale ». C'est dans les analyses ethnologiques que réside principalement l'intérêt du livre, bien qu'on puisse regretter que certains chapitres n'aient pas été rédigés par ceux mêmes qui avaient recueilli les matériaux sur le terrain. Quoi qu'il en soit, nous avons sur les royaumes interlacustres une importante mise au point, notamment en ce qui concerne la délicate question des relations entre Nilotiques (Bito, Hinda), Nilo-Hamitiques (Hima, Huma, Tusi) et agriculteurs bantu (Iru, Hutu du Ruanda et du Rundi). Les Nilo-Hamitiques ont un statut supérieur à celui des Bantu, sauf dans le Buganda et le Busoga où la distinction Hima-Iru n'existe pas. Les Nilotiques détiennent le pouvoir suprême dans la majorité des royaumes. On retiendra la critique de la notion de « caste » appliquée à ces groupes et le fait qu'en définitive la distinction Hima-Iru n'est pas nettement tranchée : les Hima ont certes un statut social plus élevé que celui des Iru, mais, dans le Buhaya par exemple, un clan Iru peut être élevé au rang de Hima par le roi, et au Buhaya encore, mais aussi chez les Zinza et les Ha, il existe des clans de composition mixte Hima-Iru.

Michel IZARD

John MIDDLETON and David TAIT (ed.), *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems.* Preface by E. E. Evans-Pritchard, London, Routledge and Kegan Paul, 1958 ; XII + 234 p., fig., bibliogr., index, 28 shillings.

Dans leur introduction à *African Political Systems* (1940), M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard classent les systèmes politiques africains en trois groupes : 1° les systèmes des sociétés dans lesquelles l'unité politique la plus large groupe des gens apparentés entre eux de telle sorte qu'on ne distingue pas entre structure familiale et structure sociale (Bochiman) ; 2° les systèmes des sociétés sans pouvoir centralisé, dans lesquelles l'organisation politique est fondée sur un équilibre entre des lignages (Nuer) ; 3° enfin, les systèmes des sociétés à pouvoir centralisé (Zoulou). De l'aveu même des auteurs, cette classification n'épuise pas les types d'organisations politiques africaines (ainsi n'est-il pas tenu compte des groupes locaux de parents avec chefferie, des sociétés à classes d'âge, à conseil d'anciens, etc.), mais

1. Citons, parmi les ouvrages récents : FALLERS, *Bantu bureaucracy*, 1956 ; BEATTIE, *Nyoro kinship, marriage and affinity*, 1958 et *Bunyoro. An african kingdom*, 1960 ; WINTER, *Bwamba economy*, 1955 et *Bwamba. A structural-functional analysis of a patrilineal society*, 1956 ; EDEL, *The Chiga of Western Uganda*, 1957 ; SOUTHALL, *Alur society*, 1956 ; MIDDLETON, *Lugbara religion*, 1960 ; CORY, *The Ntemi. The traditional rites in connexion with burial election, enthronement and magic powers of a Sukuma chief*, 1951, *Sukuma Law and custom*, 1953, et *The indigenous political system of the Sukuma, and proposals for political reform*, 1954 ; MALCOLM, *Sukuma land. An african people and their country*, 1953.

est suffisamment générale pour autoriser des classifications plus raffinées[1], si tant est qu'il soit scientifiquement rentable d'établir un classement sans avoir défini au préalable une série de critères dont les combinaisons logiquement possibles en fournissent les items.

Tribes without rulers poursuit le travail entrepris avec *African Political Systems*, pour les systèmes à lignages. Cette continuité est marquée notamment par la préface du livre, signée E. E. Evans-Pritchard, dans laquelle celui-ci rappelle que les premiers travaux sur les systèmes à lignages furent les siens, sur les Nuer (1929), et ceux de M. Fortes sur les Tallensi (1934).

Six systèmes politiques sont analysés ici : des Tiv, par L. Bohannan ; des Mandari, par J. Buxton ; des Dinka, par G. Lienhardt ; des Amba, par E. Winter ; des Konkomba, par D. Tait ; des Lugbara, par J. Middleton[2]. Ces monographies sont précédées d'une introduction de J. Middleton et D. Tait, que nous analysons ici, et qui, sans être un texte décisif sur les systèmes à lignages, est cependant l'étude la plus scrupuleuse et la plus systématique parue à ce jour sur ce sujet[3] ; on est cependant tenté de reprocher aux auteurs un certain formalisme et de nous présenter un texte qui n'est pas totalement exempt d'obscurités. Il faut d'ailleurs regretter qu'il n'existe pas de correspondance univoque entre les termes ethnologiques anglais et des termes français susceptibles d'en rendre compte. Ainsi, la distinction entre *nuclear group*, *inner group* et *jural community* est malaisée à rendre. Il ne s'agit pas seulement d'ailleurs d'un simple problème de terminologie mais bien d'un problème d'extension et de compréhension des termes.

Le problème central que posent les systèmes segmentaires à lignages *(segmentary lineage systems)* est celui des rapports entre groupes de filiation *(descent groups)* et groupes locaux. Un groupe local peut être exactement superposable à un groupe de filiation, il peut aussi en être, si l'on peut dire, un multiple ou un sous-multiple, ou, surtout, participer de plusieurs lignages distincts. L'appartenance à un lignage ne détermine donc pas nécessairement la résidence, mais définit seulement un nombre fini de résidences possibles ; la résidence est simplement déterminée dans ce cas à un niveau segmentaire plus fin que le lignage. L'organisation en lignages et l'organisation territoriale sont en un sens en relation d'homologie, c'est-à-dire que les relations entre groupes locaux peuvent être analysées comme des relations interlignages. Au plus, il s'agit d'opérer un changement de système de référence : on n'envisagera plus, par exemple, deux groupes locaux, mais les lignages auxquels ces groupes servent de base territoriale et dont la relation qui les unit fonde celle liant les deux groupes locaux. Par là, on voit comment le lignage peut être considéré comme un invariant dans la structure d'un système politique : si le groupe de résidence varie en taille et en localisation, ces variations n'affectent pas le lignage ; la structure en lignages retentit sur la distribution de la population en groupes locaux, et non l'inverse. C'est sur cet invariant que s'appuie, ou de cet invariant que prend naissance l'autorité politique. Tout se passe comme si le groupe territorial n'était qu'une fausse unité révélant partiellement des processus d'interaction entre des unités autres, moins accessibles à l'observation immédiate, mais au niveau desquelles se révèle la structure politique de la société.

Un système à structure segmentaire présente deux caractéristiques essentielles : 1° il est formé de *segments* hiérarchisés s'emboîtant les uns dans les autres de telle sorte que chaque segment soit un élément d'une série inégalitaire, dans une perspective de profondeur généalogique, élément situé avec précision dans cette série ; il y a autant de séries (ou de lignées) qu'il y a de façons de relier chacun des individus vivants à un ancêtre commun dans un sys-

1. *Cf.* I. M. Lewis, « The classification of African political systems », a review article, *Human Problems in British Central Africa*, 25, 1959, pp. 59-69. L'auteur ne distingue pas trois mais quatre types de systèmes politiques : *States*, *Segmentary states*, *Tribal polities with some degree of hierarchy*, *Completely stateless societies*.

2. Ces six sociétés sont patrilinéaires.

3. Rappelons cependant : M. G. Smith, « On segmentary lineage systems », *J.R.A.I.*, 86, 1956, pp. 39-80 ; et M. Fortes, « The structure of unilineal descent groups », *Am. Anthrop.*, 55, 1953, pp. 17-41 ; ce dernier article a été opportunément repris dans S. et Ph. Ottenberg, ed., *Cultures and societies in Africa*, New York, Random House, 1960, pp. 163-189.

tème à filiation unilinéaire ; 2° à chaque palier ou niveau de segmentation, les segments, structurellement équivalents, sont en relation d'*opposition* si l'on considère le niveau de segmentation où ils se trouvent, et en relation de *complémentarité* si l'on considère le niveau immédiatement supérieur. La hiérarchie des segments ne constitue pas un système figé. Si le processus de segmentation est un processus de différentiation, le segment n'est cependant une unité constituée, autonome, que dans certains contextes, signifiants à son niveau. Nous avons donc à la fois un processus de différentiation et un processus complémentaire de fusion par passage d'un niveau au niveau hiérarchiquement supérieur.

J. Middleton et D. Tait définissent ensuite la *joint family* ou *extended family* (tronçon de lignage recouvrant trois à quatre générations, unité économique et politique de base, qui peut donc être, dans certains cas, envisagée comme *nuclear group*, ou groupement autarcique), et la *jural community*, groupement le plus large réunissant les *nuclear groups* (avec parfois un niveau intermédiaire, le *inner group*, groupement informel réunissant plusieurs *nuclear groups*, chaque *nuclear group* pouvant appartenir à plusieurs *inner groups*), au sein duquel les querelles se vident par arbitrage interne, même si la *jural community* ne dépend pas de l'autorité d'un seul chef. Une lutte ouverte entre deux *jural communities* est un conflit de type *warfare* dans lequel tous les *nuclear groups* se trouvent engagés, quelles que soient leurs positions réciproques. A l'intérieur de la *jural community*, les *nuclear groups* peuvent effectivement être en relation conflictuelle, ou *feud*, ce qui suppose l'existence de liens de parenté entre les participants[1].

Les auteurs introduisent encore une notion importante, qui mériterait un traitement plus exhaustif : celle de profondeur généalogique. On peut la définir comme le nombre de générations qui sont enregistrées par la mémoire du lignage : sa connaissance donne une indication fondamentale sur la cohésion de la société et sur son organisation politique. Une grande profondeur généalogique est l'indice d'un rôle important du lignage et d'une absence de spécialisation politique en dehors de lui. Il existe également un lien entre la profondeur généalogique et la taille du lignage.

A l'effort de clarification terminologique auquel s'attachent d'abord J. Middleton et D. Tait, s'ajoute un effort de classification des systèmes polysegmentaires. Ils distinguent trois groupes :

— celui des systèmes dans lesquels il y a identification entre la *jural community* et le système pyramidal à lignages : une seule généalogie rend compte de l'unité politique autonome la plus large ; les sociétés régies par ces systèmes présentent un faible degré de spécialisation politique et un exercice de l'autorité surtout sensible au niveau du groupe domestique ; appartiennent à ce groupe les systèmes politiques des Nuer, des Tiv et des Lugbara ;

— dans le second groupe, nous trouvons des systèmes dans lesquels les unités politiques sont des petits groupes de filiation, de faible profondeur généalogique ; dans les sociétés correspondant à ce type, sociétés à clans exogames, les lignages sont davantage impliqués dans l'organisation matrimoniale que dans les relations politiques : telles sont les sociétés Tallensi, Konkomba et Amba ;

— le troisième groupe, auquel appartiennent les systèmes Dinka et Mandari, réunit des organisations de type *aggregational* ou *associated*. Chez les Dinka, la *jural community* a une structure à lignages, mais les relations entre segments ne peuvent généralement être explicitées par référence à une seule généalogie ; les Mandari ont une organisation « polycéphale » (Buxton) caractérisée par l'absence de généalogies de lignage ; les sociétés correspondant à ce dernier type présentent un début de spécialisation politique.

En résumé, on voit que la distinction qui est faite entre le premier et le troisième groupe porte sur la relation entre les unités constitutives de la *jural community* et sur le degré de spécialisation de l'autorité ; dans les deux cas cependant, le système à lignages demeure le cadre de référence fondamental de l'organisation politique. Dans le deuxième groupe, les unités politiques de base sont relativement interdépendantes. Alors que dans les premier et troisième groupes, la répartition de l'autorité politique suit la distribution territoriale,

1. On parlera de *duel* dans tous les cas où le conflit concerne seulement deux individus.

dans le deuxième groupe, l'autorité est liée au territoire clanique : le système à lignage n'est plus la référence unique.

Pour intéressante qu'elle soit, cette classification des systèmes segmentaires à lignages n'en demeure pas moins imparfaite dans la mesure où elle n'est pas établie à partir d'un échantillon représentatif de systèmes politiques. De ce point de vue et dans un domaine plus restreint, la classification de J. Middleton et D. Tait n'est guère plus convaincante que celle d'E. E. Evans-Pritchard et M. Fortes pour les systèmes politiques africains en général. La tentative différente de M. H. Fried[1], qui se propose de classer les groupes de filiation unilinéaire, nous paraît plus rigoureuse, en ce qu'elle commence par définir en priorité l'objet du classement, à l'aide des notions d'*unilinearity* et de *corporation*, pour ensuite énumérer des critères de distinction *(descent, ranking, stratification)*, avant d'opérer la classification elle-même. Pour notre part, nous noterions volontiers que la classification de J. Middleton et D. Tait met si bien en évidence les différences qui séparent les trois groupes distingués qu'elle en fait oublier ce que les sociétés étudiées ont en commun. Nous sommes tentés de rapporter seulement au premier groupe la définition du système segmentaire à lignages[2], ou au moins de considérer les systèmes Nuer, Tiv et Lugbara comme les plus purement représentatifs de ce type d'organisation.

L'analyse théorique de J. Middleton et D. Tait, qui se termine sur une excellente présentation du rôle de la compétition et de la violence dans les organisations à lignages (cf. ci-dessus) et sur une étude des rapports entre système à lignages et organisation religieuse, fera certainement date, tout comme seront considérées comme des modèles du genre les monographies qui la suivent.

Françoise et Michel Izard

Jacques J. Maquet, *The premise of inequality in Ruanda*, published for the International African Institute by Oxford University Press, London, 1961, 199 p., fig. pl. h. t., bibl., index, 35 shillings.

Consacré essentiellement[3] à l'organisation politique et sociale du Ruanda, telle qu'elle fonctionnait avant l'arrivée des Européens il y a une cinquantaine d'années, cet ouvrage[4] vise à faire comprendre comment une société divisée — et de la division la plus radicale qui soit, puisqu'il s'agit d'une division en castes, fondée sur une différence ethnique et conçue comme une inégalité insurmontable — peut cependant maintenir sa cohésion, ou, pour prendre le problème du point de vue de chacun des deux groupes en présence[5], comment les supérieurs peuvent monopoliser le pouvoir sans empêcher la société d'exister comme unité, et comment les inférieurs peuvent accepter ce monopole sans se sentir exclus. A juste titre, l'auteur traite les deux questions simultanément, car les réponses sont complémentaires : le « comment » de

1. M. H. Fried, « The classification of corporate unilineal groups », *J.R.A.I.*, 87, 1957, pp. 1-27.

2. C'est ce que fait M. D. Sahlins dans : « The segmentary lineage : an organization of predatory expansion », *Am. Anthrop.*, 63, 1961, pp. 322-345. Selon cet auteur, le système segmentaire à lignages est une étape nécessaire de l'évolution d'un système politique : « The Tiv-Nuer segmentary lineage system is a mechanism for large scale political consolidation in the absence of any permanent, higher-level tribal organization » (p. 328).

3. L'auteur rappelle cependant les grandes lignes du système de parenté et d'alliance, les règles du mariage, l'organisation familiale et les conditions de la vie économique.

4. Il s'agit pour l'essentiel de la traduction anglaise du livre paru en 1954, sous le titre *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien.*

5. En fait, il y en a trois : Les Tutsi, les Hutu et les Twa. Mais le cas des Twa, peu nombreux et marginaux, peut, dans un bref compte rendu, être laissé de côté sans risquer de dénaturer le problème central.

la domination explique le « pourquoi » de la soumission, et, réciproquement, le « comment » de l'acceptation donne le « pourquoi » du monopole.

On dira peut-être qu'il s'agit simplement d'un problème historique : celui de la genèse, toujours particulière et contingente, d'une certain rapport de forces. Il est vrai, l'auteur le rappelle d'ailleurs dès le début de son étude, qu'en toute société centralisée — et le Ruanda en était une — l'organisation politique consiste en un système plus ou moins compliqué de relations d'inégalité, c'est-à-dire, en dernière analyse, de relations où l'un des agents dispose à l'égard de l'autre d'un pouvoir de contrainte physique : « A political organization is the totality of culturally patterned relationships between certain individuals who possess the legitimate use of physical force and all the others who inhabit a certain territory at a certain time » (p. 96). Mais cette définition montre aussi que, si ces relations d'inégalité sont en fin de compte des relations de force, leur totalité ne peut constituer un ensemble systématique et stable que dans la mesure où l'inégalité est acceptée par ceux-là mêmes qui la subissent. Autrement dit, sauf s'il s'agit d'une pure et simple oppression, exercée et ressentie comme telle, le problème est moins de reconnaître la nature de l'inégalité de fait — la violence qu'elle traduit — que de comprendre comment elle peut apparaître aux intéressés comme une inégalité de droit. Il est certes indispensable de reconnaître la violence sous le droit, quand celui-ci est présenté comme s'il tombait du ciel. Mais cette démystification nécessaire ne résout pas le problème de l'institutionnalisation du rapport de force.

Peut-être aussi pourrait-on nier le problème, en disant que l'organisation politique est forcément inégalitaire puisqu'elle est une certaine répartition du pouvoir et que c'est donc tout un de s'organiser politiquement et d'accepter une hiérarchie, qu'on soit en bas ou en haut de l'échelle. Mais l'auteur montre précisément qu'au Ruanda, comme en bien d'autres sociétés, le système politique manifeste une inégalité qui le déborde, dont il ne rend pas compte. C'est qu'en effet il faut distinguer entre l'inégalité en quelque sorte fonctionnelle du système politique — limitée à ce dernier et purement formelle puisqu'elle définit simplement des positions sans référence à un statut préalable de ceux qui peuvent les occuper et est donc, du moins théoriquement, parfaitement compatible avec l'homogénéité sociale — et cette même inégalité, mais sur- ou prédéterminée par une hiérarchie sociale, qui, pourrait-on dire, remplit les cases de l'ordre politique en imposant une sélection à laquelle celui-ci est en lui-même indifférent.

Il faut donc d'une part dégager ce qui fonde l'acceptation de l'inégalité, formuler cette « prémisse » qui selon l'auteur « influence l'ensemble de la vie sociale au Ruanda » (p. 165), et d'autre part, décrire et analyser son expression privilégiée : le *buhake*, relation institutionnalisée entre un *shebuja* (seigneur-patron) et son *garagu* (client), sur laquelle se modèlent toutes les autres relations, notamment les relations politiques (p. 142). J. J. Maquet suit l'ordre de la recherche : du moins au plus fondamental, de l'organisation politique, sous sa double forme administrative et militaire, au *buhake* pour énoncer finalement la « prémisse d'inégalité ». Mais son analyse, dans la mesure même où elle est exacte, justifie qu'on en expose les résultats dans l'ordre inverse.

L'auteur formule ainsi le principe d'inégalité : « people born in different castes are unequal in inborn endowment, physical as well as psychological and have consequently fundamentally different rights » (p. 165). Cette inégalité n'est pas fondée sur des différences de qualités ou de capacités, bien que, de façon stéréotypée, les Ruandais attribuent certaines d'entre elles aux Tutsi et d'autres aux Hutu : « Si un Hutu est considéré comme aussi intelligent et courageux qu'un Tutsi, son statut n'en est cependant pas affecté. Ce qui importe en effet est non pas d'avoir les qualifications de la caste supérieure, mais d'y être né » (p. 164).

L'emploi du mot « prémisse », qui peut surprendre dans un domaine qui ne paraît pas relever de la logique du raisonnement, répond à deux préoccupations : d'une part, J. J. Maquet cherche à mettre au jour un élément de ce que les Anglo-Saxons appellent « covert culture », un présupposé le plus souvent inexprimé et peut-être même inconscient des conduites observées ; d'autre part, cet élément sera fondamental s'il relie des phénomènes culturels apparemment disjoints et les rend ainsi compréhensibles, chacun pour lui-même et les uns par rapport aux autres. En fait, le second caractère suffit pour justifier le langage de l'auteur, et en l'occurrence d'ailleurs cette « prémisse » n'est ni inconsciente ni même simplement implicite :

tout le livre montre au contraire que le postulat, selon lequel toute relation humaine est toujours une relation entre un supérieur et un inférieur, est parfaitement clair pour tous les intéressés. En le formulant comme il le fait, l'auteur ne connaît pas les Ruandais mieux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes (sauf évidemment qu'il présente comme un postulat ce qu'ils sentent comme une certitude), il ne découvre pas ce qu'ils voudraient se cacher sous une idéologie justificatrice[1], ou plus exactement, ici, prémisse et justification ne font qu'un. C'est précisément ce qui explique que l'inégalité soit pleinement acceptée. Peut-être est-ce là le comble de l'aliénation, et cet ouvrage le donne souvent à penser, mais il tend aussi à montrer que cette aliénation est autant le fait de ceux qui en pâtissent que de ceux qui en profitent. C'est ce que prouvent les stéréotypes relatifs aux caractères idéaux des castes en présence, admis aussi bien par les membres de l'une que par ceux de l'autre, le fait que la frustration ne conduit pas à l'agressivité ou au ressentiment (p. 26), la non-universalité des valeurs (p. 16).

Que le *buhake* soit l'expression typique de l'inégalité, cela ressort de sa généralité : il est pratiquement exclu qu'un individu puisse n'être ni seigneur, ni client ; de l'imprécision des obligations réciproques qu'il implique : le *buhake* n'est pas un contrat limitant l'inégalité à un domaine particulier ; sans doute est-il institué très précisément par l'octroi au client par le patron d'un cheptel dont le premier aura alors l'usufruit, mais il ne se réduit pas à cela, il lie globalement les deux personnages ; du fait enfin qu'à travers deux individus, il oppose et relie les deux castes : le seigneur est un Tutsi, le client un Hutu. Il est vrai qu'un Hutu, client d'un Tutsi, peut devenir patron d'un autre Hutu, mais d'une part jamais le Hutu ne sera seigneur d'un Tutsi, d'autre part cela montre justement que les Hutu eux-mêmes ne conçoivent les rapports humains, même entre eux, que sur le mode de l'inégalité. Il est vrai aussi qu'un Tutsi peut être le client d'un autre Tutsi, mais cette possibilité vise délibérément à maintenir la distinction des castes : elle empêche un Tutsi pauvre de déchoir, car le bétail que, comme client, il reçoit, lui permet de devenir le seigneur d'un Hutu et de conserver le genre de vie qui doit être celui d'un Tutsi.

Du point de vue économique, le *buhake* contribue à l'unité du Ruanda : il permet aux agriculteurs Hutu de disposer de quelque bétail et aux pasteurs Tutsi de consommer des produits agricoles. Dans une certaine mesure, il y a échange de biens entre les deux groupes, encore que le prélèvement opéré par les Tutsi sur les produits des Hutu ne puisse être mis en question et qu'il soit disproportionné à leur importance numérique, tandis que l'usufruit reconnu aux Hutu est toujours précaire. Mais surtout l'importance du *buhake* tient à ce qu'il permet à la société de fonctionner comme un tout ; il présente en effet l'avantage d'assurer la protection du client, ce qui du même coup garantit les privilèges du seigneur. Le cercle est ainsi bouclé : le Hutu a besoin d'être protégé parce qu'il vit dans une société à castes et le Tutsi ne peut le protéger que parce qu'il est effectivement son supérieur. Il est légitime dans ces conditions de parler de féodalisme : le lien féodal est en effet celui qui unit deux personnes dont l'une offre à l'autre ses services en échange de sa protection, cet échange supposant entre elles une différence de statut. Bien entendu, ce lien fondamental mis à part, le féodalisme au Ruanda est autre que celui de l'Europe du Moyen Age : le système européen se définissait en termes de droit foncier et non, comme au Ruanda, de droit sur le cheptel, et surtout il mettait l'accent davantage sur la hiérarchie des seigneurs, au sein d'une même caste dominante, que sur l'inégalité radicale entre deux castes. En outre, le féodalisme européen coexistait avec une idéologie égalitaire — le christianisme — et, entre autres causes, cette contradiction, qu'on ne trouve pas au Ruanda, a provoqué assez vite la transformation d'une société à castes en une société à classes.

Le *buhake*, écrit J. J. Maquet (p. 100 et p. 142), occupe une place intermédiaire entre la sphère de la vie privée et celle de la vie publique. Il est plus qu'une simple convention entre individus et, bien qu'il n'implique pas habituellement la menace ou l'usage de la force physique, l'aspect oppressif n'en est pas absent. D'autre part, il y a un entrecroisement constant entre les liens féodaux et les relations politiques : tous les grands chefs politiques

1. Il en existe bien une : celle qui présente le roi (le *mwami*, qui est toujours un Tutsi) comme le père de tous ses sujets, Tutsi et Hutu. Mais elle n'estompe nullement l'inégalité, elle affirme seulement que celle-ci ne peut mettre en péril la cohésion sociale.

sont de riches seigneurs, leurs fonctions politiques les aident à accroître leur clientèle et, réciproquement, la richesse qu'ils tirent de leur clientèle les aide à obtenir des postes importants et à les conserver. Il en résulte une complexité du réseau des relations sociales, qui est d'ailleurs favorable aux clients. Ceux-ci peuvent jouer à leur avantage de la pluralité de leurs allégeances : par exemple, demander l'aide d'un patron contre un chef militaire ou administratif et inversement. Là encore, on voit que le système offre aux inférieurs une certaine sécurité tout en les maintenant dans une infériorité qu'il leur fait d'autant mieux accepter (*cf.* Diagramme des structures administratives, militaires et féodales, p. 140). L'institution du *buhake* joue donc un rôle médiateur : elle fait de l'opposition des castes un lien positif qui permet aux structures politiques de fonctionner, c'est-à-dire de renforcer l'ordre social, dont le *buhake* est l'expression première.

En faisant du principe d'inégalité la prémisse indispensable à la compréhension de l'ancienne société Ruanda, J. J. Maquet n'entend pas pour autant défendre un point de vue « idéaliste » : l'idéologie inégalitaire reste pour lui une « superstructure » au sens marxiste du mot (p. 171), la division en castes étant l'infrastructure. C'est pourquoi le problème de la genèse du système, même si, et ce n'est pas le cas, on pouvait reconstruire celle-ci, est malgré tout secondaire ; que les conquérants Tutsi aient été imbus, avant même leur installation en pays Hutu, de la croyance en leur supériorité raciale ou qu'ils l'aient affirmée ensuite pour maintenir leur position dominante, que les Hutu aient été d'eux-mêmes disposés à accepter leur infériorité ou qu'ils y aient été contraints, bref que l'idéologie inégalitaire soit antérieure ou postérieure à la conquête, elle apparaît dans tous les cas comme le corollaire de la division en castes et ne peut être comprise que dans cette perspective.

La réponse à la question initiale est alors aussi simple qu'apparemment paradoxale : pour maintenir son équilibre — et, bien entendu, en supposant qu'aucune influence extérieure ne vienne modifier les conditions dans lesquelles cet équilibre a été obtenu —, une société divisée a tout intérêt à figer sa division, à être raciste ; son organisation politique doit, non pas camoufler ou compenser cette division, mais la traduire sans équivoque. C'est, semble-t-il, le meilleur moyen de protéger le faible sans mettre en question l'inégalité. Il va de soi que l'auteur ne fait pas l'apologie du racisme. S'il fallait tirer de son livre une moralité, qui ne vaudrait pas d'ailleurs pour le seul Ruanda, nous dirions simplement qu'il montre utilement que le racisme n'est pas aussi aisément déracinable qu'on aimerait le croire.

Jean POUILLON

Denise PAULME (éd.), *Femmes d'Afrique noire*, École Pratique des Hautes Études, Mouton & Co, Paris, La Haye, 1960, 280 p., pl. h. t., bibl. anal. 22 NF.

Cet ouvrage collectif, présenté par Mme Paulme, groupe six études qui, dans leur diversité, présentent au moins deux caractères délibérément communs : elles sont l'œuvre de femmes et concernent des femmes. Ce n'est évidemment pas un hasard. Comme l'écrit Mme Paulme, « l'enquête ethnographique étant presque toujours menée à l'aide et auprès des seuls éléments masculins de la population, l'image qui en résulte se trouve être, dans une large mesure, celle que les hommes, et eux seuls, se font de leur société ». L'ambition des auteurs est de contribuer à corriger ce déséquilibre, et elles pensent, étant femmes, pouvoir mieux y parvenir, encore que les conditions qui rendent difficile pour tout ethnologue d'aborder l'étude des sociétés africaines par l'intermédiaire de leurs éléments féminins, ne soient pas levées pour autant. Peut-être même cela ajoute-t-il une difficulté de plus aux obstacles habituels. Mme Paulme en est d'ailleurs parfaitement consciente : l'ethnologue femme s'adresse aux hommes, provoque des discussions et parfois assiste à des cérémonies, auxquelles les femmes africaines ne sont pas toujours admises ; en tout état de cause son genre de vie l'isole plus encore que son sexe ne la rapproche de celles-ci, si bien que de leur part « un accueil réservé ou franchement hostile, une fin de non-recevoir, trop souvent, accueillera ses efforts ». Mais sans doute pense-

t-elle que cette difficulté supplémentaire, précisément parce qu'elle concentre en elle toutes les autres, est aussi celle dont l'élimination permet finalement la communication la plus sûre.

Quoi qu'il en soit, il est certainement souhaitable qu'une image féminine de ces sociétés puisse, à l'aide de travaux de ce genre, être confrontée à l'image inconsciemment masculine que nous en prenons d'ordinaire. L'intérêt de ce livre est de montrer qu'une telle entreprise a un sens, non seulement pour telle ou telle société particulière — par exemple pour les Peul nomades du Niger (M. Dupire) ou pour les Coniagui de Guinée (M. Gessain) — mais aussi, malgré la diversité des populations, sur un plan plus général en dégageant certains traits qui caractérisent de façon permanente la situation des femmes en milieu traditionnel africain : liberté sexuelle au moins jusqu'au mariage, attachement de l'épouse à sa famille d'origine (le mariage est surtout et n'est vraiment qu'une « alliance »), primauté de la mère dans la famille, répartition des tâches...

En outre, chacune de ces études combat à sa manière l'ethnocentrisme latent sous les jugements apitoyés qu'on porte volontiers sur la situation des Africaines, et qu'inspire le préjugé selon lequel « toute divergence de l'idéal occidental impliquerait nécessairement une condition inférieure pour les femmes ». En fait, les rapports entre hommes et femmes semblent à bien des égards plus équilibrés en Afrique noire qu'en Europe et ailleurs, non seulement dans la vie familiale et domestique, mais aussi dans le domaine économique et dans l'ancienne organisation politique. Ces rapports ne vont certes pas sans problèmes : il était intéressant et neuf de les aborder sous l'angle féminin.

C'est ce que font successivement Monique Gessain *(Femmes Coniagui)*, Marguerite Dupire *(Situation de la femme dans une société pastorale)*, Annie M. D. Lebeuf *(Le rôle de la femme dans l'organisation politique des sociétés africaines)*, Anne Laurentin *(Femmes Nzakara)*, Éthel M. Albert *(La Femme en Urundi)* et Solange Faladé *(Femmes de Dakar et de son agglomération)*. Une bibliographie analytique complète utilement le volume.

J. P.

J. Middleton, « The social significance of Lugbara personal names », *The Uganda Journal*, 1961, pp. 34-42.

Les Lugbara de l'Uganda Occidental (et du N.-E. du Congo) montrent un grand souci de donner un nom personnel soigneusement choisi au nouveau-né ; le choix revient à la mère, qui s'entoure de nombreux avis. L'enquête récente menée par J. Middleton n'a pas trouvé moins de huit cent cinquante noms différents dans un seul sous-clan.

Voici quelques-uns de ces noms : Drajoa (maison de la mort), Zayoru (pas de viande), Glokoru (enfant de la brousse, — la mère étant accusée de s'égarer avec d'autres que son mari), Obia (le pot de bière, — le père serait un ivrogne).

Il est remarquable que certains de ces noms soient désobligeants pour le père (ils reflètent alors une rancœur de la mère) ou pour la mère (ils font alors allusion à un reproche que la mère a subi et dont elle dénonce l'absurdité en le proclamant : oui, ma mère est adultère ; oui, ma mère est une sorcière ; etc.). Il est non moins remarquable que certains de ces noms fassent allusion à la mort : c'est une assurance contre la mort prématurée de l'enfant ; les fâcheux desseins de Dieu sont ainsi écartés.

Pierre Gourou

J. Middleton, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an East African People*, Londres, New York, Toronto. Oxford University Press, International African Institute, 1960, 276 p.

Ce livre est l'analyse sociologique des rituels et des croyances de la société Lugbara (en Uganda et dans l'ancien Congo belge), l'accent étant mis essentiellement sur ceux de ces

rituels et de ces croyances qui ont trait au culte des morts. En effet, ce culte est en relations étroites avec l'exercice de l'autorité à l'intérieur d'un même lignage : les hommes du lignage l'utilisent pour acquérir l'autorité ou pour la conserver. L'originalité de l'ouvrage de J. Middleton est d'aborder la religion Lugbara sous l'angle de la lutte pour le pouvoir « généalogique » ; lutte essentielle, puisqu'il n'existe, à proprement parler, pas d'autre autorité que celle des chefs de lignage et des chefs de famille (pas de roi, pas de chef politique), et pas d'autres sanctions que celles qu'ils prennent. Il y a donc un rapport étroit entre la distribution de l'autorité et les liens généalogiques. Deux types de conflit peuvent survenir : conflit d'intérêt (par exemple, pour le partage des terres), et conflit d'autorité (causé par exemple par l'accroissement de la population, l'appauvrissement des terrains et les changements résultant de la mort des vieillards et de l'accession des jeunes gens à la maturité). L'analyse de ces conflits se fonde sur la description de trente-quatre séances d'invocation auxquelles l'auteur a pu assister durant sa mission de 1949 à 1952.

Si les luttes d'intérêt sont réglées sans appel par le chef de lignage ou par le chef de famille, il n'en est pas de même pour les conflits d'autorité : lorsqu'un chef est mis en cause, il ne peut pas en référer à une autorité supérieure pour trancher le conflit ; il doit donc recourir à l'invocation des morts pour se maintenir en place. Cela s'accompagne généralement d'une intensification des conflits, soit par la compétition dans l'appel au soutien des morts, soit par l'accusation de sorcellerie portée par les dirigés contre les dirigeants. Ces conflits sont généralement résolus, notamment à la mort du chef de lignage, par une redistribution de l'autorité, une réorganisation de la généalogie et accessoirement la défection de certains segments du lignage. Les Lugbara sont eux-mêmes tout à fait conscients des tensions sous-jacentes qu'impliquent les conflits et aussi des motifs cachés de ceux qui se servent de l'invocation des ombres pour asseoir leur autorité ou pour s'en attribuer une. Il n'en reste pas moins que l'invocation est toujours conçue comme un moyen de maintenir une autorité personnelle sur un individu donné ayant tenté de s'y dérober, moyen qui ne peut s'exercer que dans les cadres de parenté.

Solange Pinton

W. Watson, *Tribal cohesion in a money economy. A study of Mambwe people of Northern Rhodesia*, The Rhodes Livingstone Institute Northern Rhodesia, Manchester University Press, 1958, 245 p.

Ce livre est un document d'importance qui vient s'ajouter aux travaux concernant les problèmes de migrations en Afrique au sud du Sahara.

On sait, depuis quelques années déjà, que la notion de « détribalisation » est insuffisante pour analyser l'influence des migrations, tant sur les groupes d'origine des migrants que sur les groupes qui les accueillent.

L'auteur se place d'emblée au premier point de vue et il nous donne une étude très approfondie de ce phénomène pour la population Mambwé. Celle-ci groupe environ 25 000 habitants ; son économie traditionnelle est basée sur la culture du mil, du maïs et du manioc et accessoirement sur l'élevage. Mais les Mambwé sont une de ces populations de Rhodésie du Nord qui fournissent aux entreprises européennes, notamment aux mines du Copperbelt, une partie de leurs travailleurs ; il arrive que plus de la moitié des hommes actifs entre 20 et 40 ans soient absents de leur village.

Pour l'auteur, l'industrialisation, qui a apporté en Afrique Centrale de si importants changements culturels, n'a pas encore détruit la cohésion de la société Mambwé, elle semble au contraire l'avoir renforcée dans de nombreux domaines. L'emploi des migrants comme salariés dans les entreprises européennes ne les a pas « détribalisés », ni détachés de leurs chefs ; elle a consolidé les liens tribaux et a raffermi la loyauté envers les chefs.

En fait, dans le système colonial, deux systèmes de valeurs et de relations sociales coexistent ; le concept de détribalisation impliquerait que le Mambwé choisisse entre ces deux

systèmes, or il ne le fait pas et adopte différents types de comportement selon les situations où il se trouve. Bien que ces comportements semblent parfois contradictoires, les liens tribaux persistent parce que l'appartenance à la tribu garantit le droit d'utiliser la terre. Les droits sur celle-ci sont une part inaliénable du statut de membre de la tribu et sont intégrés dans l'ensemble des obligations sociales qui constituent la société tribale. C'est d'ailleurs de la terre que la chefferie tient une grande part de son autorité politique : la distribution des droits sur la terre correspond étroitement à celle du contrôle politique. Titres et droits fonciers se définissent les uns par rapport aux autres et l'ensemble assure à la structure tribale sa pérennité à travers les générations.

Pourquoi la terre dans la société Mambwé, si disposée à adopter l'économie monétaire, est-elle autant valorisée ? En fait, tant pour l'économie dans son ensemble que pour le migrant lui-même, il existe une complémentarité entre l'économie traditionnelle à base d'autoconsommation et le secteur moderne. Le niveau très bas des salaires des travailleurs, généralement non spécialisés, n'est pour eux acceptable que dans la mesure où ils viennent vivre seuls dans les zones urbaines, laissant au village femme et enfants partiellement à la charge de leurs groupes familiaux agnatiques, dont la stabilité et la solidarité sont assurées par les institutions de cette société à prépondérance patrilinéaire. D'autre part les emplois tenus par les migrants ne sont ni sûrs, ni durables. Leur expérience, notamment pendant la « Grande Dépression », a révélé aux Mambwé l'instabilité de leur emploi dans l'industrie, instabilité qu'ils opposent à l'ordre pour eux cohérent, compréhensible et stable de la vie tribale. La possession de terre leur donne une certaine indépendance et empêche l'exploitation sans frein de leur travail, elle tient lieu de défense contre les risques de chômage. A cette occasion, on peut regretter que l'auteur n'ait pas indiqué de façon quantitative les parts relatives de l'économie traditionnelle et des salaires dans le revenu global du pays Mambwé.

A vrai dire, le titre même du livre peut être la source de malentendus. La « cohésion tribale » constatée par l'auteur n'est certainement pas celle que la société Mambwé connaissait avant la colonisation. Dans le nouveau contexte économique, les fondements de cette société — filiation, succession, organisation communautaire de certains travaux, etc. — ont pris des significations nouvelles, cette restructuration se faisant dans le sens d'une cohésion accentuée. En fait, c'est la notion même de cohésion qui semble insuffisante pour expliquer l'ensemble des faits observés par l'auteur.

La sociologie disposera bientôt grâce à des travaux de cet ordre, par exemple ceux de M. Gluckman, C. Mitchell et A. Richards en Afrique Centrale, ceux de A. Diop au Sénégal, ceux de J. Rouch au Niger, ceux de Skinner en Haute-Volta, d'une documentation suffisante pour répondre à des questions telles que celles-ci : dans quelles conditions une société peut-elle fournir aux zones urbaines ses éléments sans se désagréger et dans quelles proportions ? Est-ce qu'une société patrilinéaire est plus capable qu'une société matrilinéaire de supporter des migrations massives de travailleurs et dans quelles conditions ?

Jean-Louis Boutillier

Fernand Van Langenhove, *Consciences tribales et nationales en Afrique Noire*, Institut Royal des Relations Internationales, Bruxelles et Martinus Nijhoff, La Haye, 1960, 465 p.

Problème d'actualité — au cours de ces derniers mois la grande presse en a abondamment sinon pertinemment traité — que celui des rapports entre « Consciences tribales et nationales en Afrique Noire ». L'auteur, ancien représentant permanent de la Belgique à l'Organisation des Nations Unies, brosse un vaste tableau de l'évolution politique de toute l'Afrique au Sud du Sahara : éveil des nationalismes, conséquences du tracé arbitraire des frontières, messianismes africains, persistance des liens tribaux en situation coloniale.

L'étude reste toutefois assez descriptive et le point de vue « historique », au sens le plus étroit du terme. D'autre part, l'extension géographique du domaine abordé n'a pas permis l'approfondissement de la recherche. C'est ainsi que l'auteur ne montre pas quelles sont les conditions dans lesquelles les tribalismes peuvent s'effacer ou se transformer et certains chefs s'imposer au niveau de la nouvelle nation dans des rôles tout empreints de « charismatique ».

Enfin et surtout, on peut regretter que l'auteur ait omis de mettre en évidence les correspondances entre contexte économique et évolution politique au sein de chacun des principaux types de situation coloniale (ou « néo-coloniale ») que l'on rencontre dans l'Afrique d'aujourd'hui.

J.-L. B.

AMÉRIQUE

William W. Stein, *Hualcan : Life in the Highlands of Peru*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1961, XVII + 383 p.

Cette étude d'une communauté andine nous offre les résultats d'une des nombreuses enquêtes qui furent entreprises dans le cadre du Projet pilote « Cornell-Peru ». En effet, il y a une dizaine d'années, l'Université de Cornell décidait de procéder à une expérience unique : orienter vers l'avenir une communauté indigène en confiant l'initiative des changements à des anthropologues qui, tels des biologistes en laboratoire, suivraient chaque étape des transformations qu'eux-mêmes auraient provoquées. La conception était originale puisque les « social scientists » allaient pouvoir manier à leur gré les variables et vérifier la validité de leurs hypothèses.

On choisit pour cette aventure scientifique l'*hacienda* de Vicos dans le Callejon de Huaylas. Après des siècles d'oppression et d'exploitation, les *peones* de ce domaine présentaient le tableau clinique des groupes sous-développés : extrême pauvreté, malnutrition, démoralisation, apathie, routine, etc. L'Université, fée bienfaisante, se substituait à l'ancien « patron » et profitait de sa position de force pour aider ses ouvriers et leur apprendre à s'aider eux-mêmes. La lutte contre les hypothèques du passé fut menée à Vicos selon les techniques classiques du développement communautaire. Elle porta sur tous les fronts : santé, éducation, agriculture, organisation économique. De jeunes anthropologues qui faisaient à Vicos leurs premières armes guidèrent les experts en leur fournissant le fruit de leurs observations. Celles-ci devaient, en outre, former la substance de thèses de doctorat, dont celle de « Hualcan » fut la première à être publiée.

J'ai passé, l'année dernière, une semaine à Vicos. Les Indiens y étaient en proie à l'angoisse. Ils savaient que l'expérience universitaire touchait à son terme et que, sans une aide pécuniaire très importante leur permettant de racheter l'*hacienda* à ses maîtres, ils retourneraient à l'état de semi-servitude auquel on avait voulu les arracher. Sur le plan matériel, les réalisations du Projet Cornell-Peru m'ont paru médiocres, surtout au regard de la publicité faite autour de l'entreprise et du budget considérable qui lui avait été affecté. Par contre, les Indiens avaient pris conscience de leur misère et manifestaient une volonté farouche de ne plus tolérer le régime traditionnel des *haciendas*. Ce ferment révolutionnaire, semé à son insu par l'Université de Cornell, lui fait le plus grand honneur.

L'*estancia* de Hualcan que décrit l'ouvrage de William Stein est située à peu de distance de Vicos. Elle est habitée par environ huit cents Indiens dont une partie est composée de petits propriétaires indépendants et dont l'autre, faute de terres, subsiste, tant bien que mal, en travaillant trois ou quatre jours par semaine dans les *haciendas* du voisinage en échange du droit de cultiver quelques parcelles et de faire paître quelques moutons sur les pâturages

du patron. Le choix du groupe était donc excellent puisqu'il portait sur les deux types d'organisation économique et sociale les plus caractéristiques de la région andine.

Le tableau que William Stein a tracé de la communauté de Hualcan donne l'impression d'être fort complet, bien que la minutie avec laquelle il traite de certains aspects de la culture locale (la technologie par exemple) ne se retrouve pas toujours dans des chapitres plus importants (les groupes sociaux, les rapports entre Indiens et métis entre autres). A cet égard, cette monographie est inférieure à celles qui ont été réunies par Matos Mar dans un volume paru en 1959 sous le titre *Las actuales comunidades de indigenas Huarochiri*, en 1955 (Instituto de etnologia, Universidad nacional mayor de San Marcos, Lima, 1959). La plupart des faits décrits par l'auteur sont familiers à tous ceux qui se sont occupés des Indiens andins. Son principal mérite est donc de les avoir confirmés par des observations patientes.

Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir traité de l'organisation religieuse de Hualcan de façon beaucoup plus détaillée et claire que la plupart de ceux qui ont abordé ce thème. On sait l'importance des fêtes villageoises comme mécanisme d'ascension sociale, mais il est rare que les ethnographes qui nous signalent ce phénomène se soient souciés de définir, avec autant de précision que Stein, les obligations économiques et sociales de ceux qui acceptent, de bon ou de mauvais gré, les « charges » religieuses ou politiques que la communauté leur impose. La description des responsabilités encourues par les *devotos* et les *varayoq* constitue la contribution la plus solide et la plus utile de cette monographie.

Malgré tous les éloges que l'on doit décerner à Stein pour sa méticulosité et la sûreté de son information, sa monographie prête le flanc à de graves critiques. Le chapitre traitant de l'organisation sociale est décevant. C'est à peine si quelques lignes sont consacrées à la *kasta* (caste), lignage patrilinéaire qu'il définit dans « le sens que lui donne Murdock ». Singulier ethnocentrisme qui exige du lecteur qu'il ait constamment sur sa table *Social Structure* pour bien entendre ce que l'auteur veut dire. On souhaiterait cependant en savoir davantage sur cette notion de *kasta* qui semble ne jouer qu'un rôle très secondaire dans la structure sociale.

Le système de parenté des Quechua de Hualcan comporte de nombreux termes espagnols : *primo*, *tio*, *abuelo*, *suegro*, *cuñado*, etc. Dans ce cas, est-il vraiment utile de le décrire comme appartenant au sous-type « Bi-Guinéen » ou « Néo-Guinéen » avec « tendances vers le type Eskimo » ? A cette terminologie savante on préférerait une bonne et simple description des attitudes entre parents telles que l'auteur a pu les noter. Dire de l'*ayllu* qu'il ressemble au type idéal du « dème » établi par Murdock, ne nous éclaire guère sur sa nature dans la société quechua moderne.

Bien que de fréquentes allusions soient faites aux relations entre Indiens, métis et Blancs, l'auteur, à l'instar de la plupart des anthropologues américains, fait fi de ce que Balandier a appelé la « situation coloniale ». La communauté de Hualcan, telle qu'elle nous est décrite, flotte dans une sorte de no man's land. La réalité péruvienne qui échappe à Stein lui aurait fourni des interprétations plus fondées du comportement des Indiens que celles que lui inspire un freudisme de pacotille. A cet égard, le chapitre le plus irritant est celui intitulé « La personnalité et l'ego idéal ». On y trouve des assertions bien singulières. L'Indien non seulement chiquerait la coca sous l'empire de besoins « oralo-sadistes », mais encore par « masochisme psychique » il envenimerait volontairement ses rapports avec les métis et les Blancs. Souhaitons que ce livre échappe à l'attention de la presse réactionnaire de Lima sous peine de voir la science des *gringos* justifier certains stéréotypes commodes.

De même, la description fort exacte de l'exploitation dont l'Indien est victime de la part des *hacendados* perd beaucoup de son caractère odieux puisqu'il nous est expliqué que le patron est un « gratifier » (gratificateur) et que le *peon* se trouve vis-à-vis de lui à la fois dans la relation du fidèle envers son saint et du fils envers son père. D'ailleurs, le système de l'*hacienda* n'a-t-il pas ses bons côtés ? Le patron ne tolère-t-il pas que ses moissonneurs pensent aux glaneuses qui les suivent et leur abandonnent quelques gerbes ? Stein constate aussi que les petits propriétaires se suffisant à eux-mêmes ne sont pas aussi libres qu'on pourrait le croire puisqu'ils sont attachés à leurs champs. Il en résulte qu'à Hualcan « il existe pour chacun des compensations et des satisfactions selon son statut et ses possessions ». En d'autres termes, l'état de servage offre divers avantages qui ne sont pas négligeables. Les

inconvénients de cette condition sont à peine évoqués et c'est au lecteur de les imaginer.

Dans ses conclusions, Stein se demande quel sera l'avenir des Indiens de Hualcan dans un monde en pleine transformation. Il considère que ces Indiens, pour améliorer leur sort, devraient renoncer au fatalisme d'origine religieuse qui les maintient dans la routine. Ce qu'il leur faut, c'est une conception plus rationnelle de l'Univers. Stein aurait pu aussi parler de réforme agraire, d'éducation, de justice, questions qui me paraissent plus urgentes et plus nécessaires pour faire des Indiens de Hualcan des Péruviens à part entière, que les efforts préconisés pour modifier leur ethos.

Enfin, pour terminer, qu'il me soit permis de demander s'il est nécessaire que les études de communauté soient ennuyeuses. Certes, on ne saurait exiger d'un anthropologue des talents d'écrivain, mais pourquoi lasser le lecteur par des répétitions inutiles et des platitudes de style ?

Alfred MÉTRAUX

Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA, *O Processo de Assimilação dos Terêna*, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1960, 160 p.

Dans cette étude, méthodique et intelligente, l'auteur se propose « d'enregistrer et d'interpréter les modalités de l'interaction sociale qui, de forme systématique et continue, intervient entre les Terêna et la société nationale [brésilienne], en vue de découvrir les mécanismes socio-culturels qui ont influencé... [l']assimilation » (p. 13). Étude donc qui ne porte pas sur les changements culturels accomplis mais sur la façon dont ils se produisent et les facteurs qui les freinent ou les stimulent dans une communauté indienne du sud du Mato Grosso.

Le plan de l'ouvrage est net, formulé et justifié dans une introduction précise. Ce n'est d'ailleurs pas un des moindres mérites de M. Cardoso de Oliveira que d'avoir voulu que ses intentions et leur expression soient claires, les concepts utilisés constamment définis et le champ de leur application scrupuleusement circonscrit.

La première partie restitue les grandes lignes de la culture traditionnelle des Terêna et concerne les relations qu'ils entretenaient avec les groupes indigènes voisins. Elle veut servir d'introduction à la recherche proprement dite, dont nous avons déjà indiqué l'objet.

Occupant, au sud du Mato Grosso, une région comprise entre 20 et 22° de latitude sud et 54 et 58° de longitude ouest, les Terêna (famille linguistique Arwak) sont, avec les Kaiwa (famille Guarani) et les Kadiwéu (famille Mbaya-Gaykuru), les seuls survivants des tribus peuplant autrefois le bassin du Paraguay, « aire d'acculturation inter-tribale » (p. 36). Descendants des Guaná, agriculteurs réputés installés sur les rives du Rio Miranda depuis la fin du XVIIIe siècle, leurs capacités de travailleurs ruraux leur ont fait trouver de longue date une place dans l'économie régionale en qualité d'ouvriers agricoles ou de producteurs de biens de consommation pour les premiers colons européens. Ils sont, en outre, une des rares populations indigènes du Brésil à indice démographique favorable, atteignant aujourd'hui environ 4 000 individus fixés dans les villages (contre environ 3 000 à la fin du XVIIIe siècle).

Dès la première moitié du XVIe siècle, ils établissent avec les Mbaya-Guaykuru des liens complexes de sujétion économique et de vassalité qui dureront jusqu'au milieu du XIXe siècle. Relations d'alliance plus que de simple soumission (mariages d'hommes nobles Mbaya avec des femmes nobles Guaná), nous dit (p. 33) M. Cardoso de Oliveira. Ces relations introduisirent des modifications dans la structure sociale Guaná : à la stratification « ethnique » traditionnelle des sociétés Arwak où les étrangers capturés formaient une catégorie sociale inférieure, se superpose une stratification « sociale » copiée sur la société féodale Mbaya, comprenant une caste noble et une caste roturière, endogames l'une et l'autre. « Le caractère symbiotique des relations Guaná-Mbaya [conduisent] les parentèles des chefs Guaná... [à] adopter les modèles de conduite des alliés Mbaya dans la mesure où ils expriment un « status » supérieur » (p. 43).

N'étant pas cultivateurs, les Mbaya chargeaient leurs vassaux des travaux agricoles, ce qui a contribué à fixer la société Guaná dans un certain type d'activités économiques.

A cette structure de caste « verticale », les Guaná ajoutaient horizontalement une division dualiste sur laquelle, malheureusement, les informations manquent. Les moitiés, endogames, s'affrontaient dans des jeux de prestige, des combats singuliers, des tournois équestres. Leur comportement stéréotypé affectait pour l'une l'agressivité, la provocation, pour l'autre la passivité, le flegme, ce qui les fit qualifier de « mauvaise » et de « bonne » par les missionnaires et les chroniqueurs. De l'institution aujourd'hui disparue, seul survit, affadi, le rôle cérémoniel.

La terminologie de parenté (qui s'est maintenue) est du type « Hawaï ». L'interdiction de mariage s'appliquait à tous les consanguins de la génération d'Ego. Ajoutée aux endogamies de caste et de moitié, elle rendait nécessaire la recherche du conjoint en dehors du groupe local. La destruction des villages, le regroupement des individus au sein d'une même communauté, en bouleversant le réseau des relations matrimoniales, a grandement contribué à l'écroulement de la structure sociale indigène. Autrefois matrilocaux, les Terêna sont maintenant bi-locaux ou néo-locaux.

Cette structure traditionnelle, dont l'auteur explique par « l'extraordinaire rigidité » (p. 118) la cassure définitive et l'effondrement total devant la société néo-brésilienne, s'était pourtant déjà montrée perméable aux influences étrangères et capable de les « digérer », comme en témoignent les transformations subies au contact des Mbaya et qui n'empêchèrent pas le groupe de maintenir son équilibre social et sa « personnalité » malgré sa dépendance vis-à-vis d'une société conquérante ; en témoigne aussi l'inclusion dans l'aire culturelle du Chaco de tribus dont la civilisation d'origine est probablement nord-amazonienne. Il semble que, dans les contacts inter-tribaux, les Guaná aient su faire preuve de grandes facultés d'adaptation et que leurs institutions aient été à la fois assez résistantes et assez souples pour supporter des changements culturels. Leur « rigidité » ne serait-elle que *relative* à la nature des contacts subis et plus que la structure indigène faudrait-il mettre en cause le type de relations imposées par la société néo-brésilienne en expansion ? Comme nous le verrons, les mécanismes par lesquels l'assimilation des Terêna se trouve bloquée ou favorisée sont fort bien mis en lumière par M. Cardoso de Oliveira. Mais, pour notre part, nous regrettons que l'auteur, peut-être faute de documents satisfaisants, n'ait pas utilisé *comparativement* l'analyse de l'acculturation Mbaya-Guaná, au moins en ce qui concerne les mariages mixtes et le travail de la terre pour le compte de la société dominante (notons que les Mbaya n'ont jamais déplacé les communautés Guaná). En outre le lien entre la première et la seconde partie du livre eût été plus organique et plus conforme aux intentions mêmes de l'auteur (voir plus haut).

Trois vagues successives de peuplement néo-brésilien ont envahi le territoire Guaná. A chacune correspondait une perte de terres, de biens et souvent de vies. La plupart des groupes Guaná disparurent peu à peu, leurs survivants s'éparpillant et se fondant dans la population des grands domaines. Étant les plus isolés, les Terêna furent les moins touchés, jusqu'à la fin de la guerre du Paraguay (1869) à laquelle ils durent tout de même participer. De là datent, avec une certaine prise de conscience de leurs droits à la possession des terres, le démantèlement de leurs villages et leur dispersion dans les *fazendas* où ils furent quasiment réduits en esclavage.

La constitution de Réserves indigènes par la Service de Protection des Indiens a permis le repeuplement artificiel de douze villages. Aucun de ces villages n'est économiquement autonome, soit qu'ils envoient leur main-d'œuvre masculine travailler la terre dans les *fazendas*, soit qu'ils demeurent tributaires des boutiques extérieures pour des achats de première nécessité. Sans qu'il y ait assimilation de leurs habitants, ils sont intégrés dans le cycle de l'économie régionale. Les communautés les plus anciennes (dont aucune n'est séculaire) sont « plus vivaces culturellement, plus résistantes », nous dit M. Cardoso de Oliveira. Mais plus ou moins de résistance ne veut pas dire que la culture traditionnelle soit moins ou plus entamée ; dans tous les cas elle a sombré et cette résistance ne joue que sur des aspects fragmentaires, non essentiels, de la vie collective. Favorisée par la vie en Réserves, seule demeure une « conscience tribale », qui est précisément ce qui barre la route à l'assimilation

totale et donne aux Indiens le sentiment de ne pas être comme les autres. Quelques lignes trop brèves esquissent le système de remplacement : « monogamie, famille nucléaire comme unité d'habitation, plus grande liberté dans le choix du conjoint et le système de compérage » (p. 118). Nous aurions souhaité que ceci soit développé davantage. Le compérage, par exemple, qu'il ne faut pas réduire au parrainage religieux, joue un rôle important dans la société luso-brésilienne. Il a pu s'articuler, dans de nombreuses sociétés indigènes acculturées, sur l'institution, bien indienne celle-ci, des « amitiés formalisées ». Il n'est question ici que du choix d'un parrain pour le baptême chrétien. Sauf pour expliquer qu'avec les relations de parenté et la conscience de groupe, le compérage aide à reformer en ville des noyaux indigènes, l'auteur n'aborde pas les relations sociales nouées par les compères et leurs familles.

Les résultats comparés de l'enquête menée dans les villages et parmi les Terêna « urbanisés » montrent que ceux-ci sont plus touchés par la *mobilité sociale* (« changement que souffre un individu quand il se dépouille des coutumes... de son groupe ethnique pour devenir membre... d'un autre groupe ethnique », p. 113) et ceux-là par l'*acculturation*, définie comme « le changement qu'une communauté ou société entière souffre en devenant culturellement semblable à une autre » *(ibid.)*.

Selon la composition ethnique (Terêna seuls ou mêlés à d'autres groupes indigènes) et l'ancienneté des villages, la réceptivité à la culture nouvelle varie ; elle est plus grande dans les villages de formation récente ou de peuplement composite. Acculturés, ces villages ne sont pas assimilés (p. 126). Quant aux Terêna citadins, ils sont, comme on pouvait s'y attendre, plus engagés dans le processus de l'assimilation sans réussir, non plus, à se fondre dans la population brésilienne. Pour parvenir à son terme, l'assimilation doit « combiner les deux phénomènes d'acculturation et de mobilité sociale » (p. 127). Ces conclusions, qui sont celles du chapitre le plus théorique de l'essai, sont justes et confirment les résultats de nombreuses études faites sur des sujets analogues. Elles n'apportent aucune révélation et prouvent que les Terêna n'ont pas trouvé de solution originale au problème de leurs rapports avec la société néo-brésilienne. Leur culture traditionnelle, en s'effondrant, n'a pas laissé un vide tel qu'une autre ait pu aussitôt l'occuper. Et la pression de la société dominante a été si forte et si brutale qu'ils se sont trouvés sans ressources suffisantes pour accomplir heureusement une métamorphose sociale.

L'assimilation, donc, n'a pu se produire malgré les facteurs tendant à la favoriser (« convergents ») : attraction exercée par la ville sur les villageois, accomplissement par les hommes du service militaire dans l'armée brésilienne, mariages mixtes (recherchés surtout par les femmes), action des missions religieuses, inclusion dans le marché du travail et dans la vie nationale (action des propriétaires terriens et des partis politiques en quête d'une clientèle électorale). Leur effet est contrecarré par celui des facteurs « divergents », finement analysés par M. Cardoso de Oliveira. Les plus importants concernent le genre de vie auquel sont appelés les Terêna citadins et la présence du Service de Protection dans les villages.

Les métiers exercés en ville par les indigènes ne leur permettent qu'une intégration dans les couches les plus basses de la société. Ils connaissent, ainsi, les mêmes difficultés que les classes les plus pauvres et sont frustrés des avantages de la vie urbaine, avantages en vue desquels ils avaient émigré. La prolétarisation ne leur offre aucun succédané de la vie sociale intense qu'ils connaissaient au village. D'où la précarité de leur fixation en ville. Les préjugés raciaux et leur bas niveau de vie font des hommes Terêna des conjoints fréquemment dédaignés par les néo-brésiliennes, bloquant ainsi un des mécanismes de l'assimilation et forçant les garçons à se retourner vers leur village d'origine pour choisir une épouse.

En créant des Réserves et des communautés rurales, le Service de Protection a diminué « les effets dissociatifs du contact inter-ethnique » (p. 147). Mais le résultat de cette action protectionniste est une « ségrégation de fait », l'élargissement du fossé qui sépare les Indiens des populations civiquement majeures. Ceci illustre bien l'ambiguïté et les difficultés d'application d'une politique indigéniste dont l'action s'arrête aux limites géographiques des Réserves. C'est à l'ethnologie appliquée de dire dans quelle mesure la connaissance scientifique des problèmes de l'assimilation peut effectivement aider les sociétés indigènes à se transformer sans périr. Ce n'était pas le propos de M. Cardoso de Oliveira qui se borne à constater, au terme

de son étude, que « l'assimilation de quelques individus, généralement fils ou petits-fils d'Indiens émigrés de leurs communautés, détribalisés ou urbanisés, n'est pas suffisante pour nous permettre de diagnostiquer que la société Terêna, dans son ensemble, est en voie de s'incorporer à la société nationale » (p. 153).

Simone Dreyfus

Anthropological Linguistics, Vol. 2, nº 5, May 1960.

Ce numéro d'une publication toujours intéressante est entièrement consacré à une importante étude de Auguste C. Mahr, « Anatomical Terminology of the 18th Century Delaware Indians, a Study in Semantics ». Les noms des parties du corps, des organes internes, des membres, etc. sont étudiés d'un point de vue étymologique et le sens de chaque terme est approximativement restitué.

Claude Lévi-Strauss

Revista de Antropologia, vol. 7, nºs 1 et 2, juin et décembre 1959, São Paulo.

A noter dans ce numéro : une étude linguistique de Mattoso Camara Jr. sur l'utilisation des vocabulaires anciens pour élaborer une typologie ; de Roberto Cardoso de Oliveira, un article reprenant l'ensemble des observations faites chez les Terêna, complétées par celles de l'auteur. Ces Arwak du Brésil méridional avaient une organisation sociale d'une extrême complexité, puisqu'ils étaient divisés, d'une part, en trois castes : nobles, gens du commun et esclaves (cette dernière constituée principalement d'anciens prisonniers de guerre et de leur descendance) et, d'autre part, en deux moitiés non localisées, caractérisées par une conduite stylisée lors des fêtes et des cérémonies : les membres d'une moitié étant agressifs, ceux de l'autre, doux et pacifiques. Jadis, les castes et les moitiés étaient également endogames. Néanmoins, l'institution du « héros de guerre » — statut accessible aux membres des trois castes lorsqu'ils avaient tué un ennemi sur le champ de bataille — permettait aux hommes d'épouser une femme d'une catégorie supérieure à la leur. Dans ce cas, le système de filiation était complexe, puisque, en gros, les garçons héritaient le titre de guerrier de leur père et la moitié de leur mère, tandis que les filles héritaient, de leur mère, à la fois leur caste et leur moitié.

L'article contient des indications sur le système de parenté et sur les règles du mariage, qui prohibaient les unions entre cousins, aussi bien croisés que parallèles.

Un rapport administratif sur la situation actuelle des Indiens Kayapo donne d'effrayantes précisions sur le rythme d'extinction de ces populations récemment pacifiées. Enfin, une étude en espagnol de Léon Cadogan apporte des indications très précieuses sur la langue, la mythologie et le rituel de populations Guarani de la région orientale du Paraguay.

C. L. S.

William Madsen, *The Virgin's Children, Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960, xv + 248 p., ill.

C'est un livre facile à lire : écrit dans un style simple, le récit est égayé d'histoires, de mythes et d'aventures personnelles de l'auteur ; l'illustration comporte d'abondantes photographies prises par l'auteur et des dessins d'un petit villageois de dix ans. Ce livre n'est ni

une étude ethnographique de type traditionnel, ni une étude de communauté d'inspiration moderne, mais est destiné au grand public intéressé par le Mexique. Cependant, cet ouvrage sera lu avec profit par les ethnologues, parce qu'il constitue l'une des premières études modernes d'un village de langue nahuatl de la Vallée de Mexico. Outre ce livre, l'auteur a publié sur son travail de terrain trois articles dans des revues d'ethnologie, dans lesquels il développe certains thèmes en utilisant de nombreux renseignements passés sous silence dans l'ouvrage qui nous occupe.

Les préoccupations de l'auteur sont avant tout historiques. L'histoire commence avec l'invasion Chichimèque de la Vallée de Mexico aux XIIe et XIIIe siècles ap. J.-C., et se termine avec la Conquête espagnole et la conversion au catholicisme au XVIe siècle. La civilisation aztèque est brièvement évoquée, dans la mesure où certains de ses éléments ont survécu dans la culture actuelle du village de Tecospa. Sont principalement traitées les croyances et les pratiques magiques et religieuses, ainsi que les attitudes envers les maladies ; ces divers éléments sont analysés comme des résultats du syncrétisme chrétien-païen. Il est démontré une fois de plus que : « innovations are most likely to be accepted when they are useful, communicable with established tradition ».

On trouvera une brève description de la vie économique des villageois, de leurs maisons, et de leurs *temascales*, bains de vapeur, utilisés traditionnellement comme moyen thérapeutique. Tout individu est muni de trois âmes, qui sont liées à différents niveaux du surnaturel et déterminent la nature de sa vie, de sa mort et de sa destinée dans l'au-delà. On retrouve ici la prédestination comme thème dominant, encore en pleine vigueur en dépit de plus de quatre siècles de catholicisme.

Le chapitre sur le « compérage » est un des plus intéressants, à cause de l'extraordinaire prolifération de cette institution. George W. Foster (1953 *a*) n'avait pas trouvé dans toute l'Amérique une communauté offrant plus de quatorze occasions de compérage ; or on peut compter plus de quinze occasions découvertes par Madsen à Tecospa, et il est encore possible que leur nombre soit plus élevé. Il y a des compères non seulement à l'occasion des sacrements, mais aussi pour une nouvelle construction : une maison, un pont ou un mur ; pour des cloches, des scapulaires, des images pieuses, des animaux domestiques, etc.

La description de l'administration politique et de l'administration religieuse montre à quel point les deux sont inséparablement liées, ce que l'auteur n'a pas fait ressortir suffisamment.

Le Dieu chrétien, qui est souvent appelé *Totazin*, « père » en nahuatl, passe pour être à la fois craint et négligé. Comme dans tout le Mexique, la Vierge Marie a ici pour avatar la Vierge de Guadalupe ; bien qu'elle soit bonne et aimante, sa patience a des limites. Enfin, le village a pour patron saint François, alias Tata Pancho, que l'on implore pour sa générosité ; il a pour amie sainte Anne. Des nains, descendants des *Tipictoton* aztèques, sont à l'origine de la pluie et d'une émanation malsaine, « l'air des grottes », cause de certaines maladies. En outre, sont cités « l'air de la nuit » ou *espanto*, produit par les fantômes, et le *yeyecatlcihuat*, « l'air des femmes », dégagé par les prostituées et les femmes de mauvaise vie, particulièrement nuisible aux embryons et aux nouveau-nés.

Le seul « sorcier » supposé du village est un vieillard dont la vie ainsi que les relations avec ses enfants pourraient faire l'objet d'une intéressante étude ; en outre, on raconte à son sujet une intéressante anecdote : il est dit que lorsque les villageois font appel aux services d'un autre sorcier étranger au village pour faire mourir le sorcier de Tecospa, celui-ci va chercher de l'aide auprès des spirites de Mexico.

Il existe d'autres êtres surnaturels et malfaisants, tels que sorciers et vampires des deux sexes. L'auteur évoque un monde menaçant, où l'air est chargé de miasmes, où les bruits sont de funestes présages et où les animaux errants annoncent la mort.

Le dixième chapitre intitulé « Hot and Cold » est peut-être le plus intéressant. Il commence ainsi : « Almost everything in the Tecospan universe, from God to an aspirin tablet, is classified as « hot » or « cold » or as some degree in between. Tecospans have incorporated the European hot-cold complex into the Aztec system of complementary opposites controlling the ordering of the universe ». Foster (1953 *b*) a écrit que les degrés de chaleur et de froideur avaient entièrement disparu en Amérique. Madsen a cependant trouvé à Tecospa quatre degrés pour le froid, deux pour le chaud, et un intermédiaire, le tiède. Les critères utilisés

pour déterminer la « température » des choses, c'est-à-dire leur classe, sont très variés. Madsen est aussi embarrassé que ses informateurs pour expliquer par exemple pourquoi le givre est froid, quand le gel, la neige et la glace sont chauds et que l'eau est froide. Il n'a pas demandé, semble-t-il, pourquoi le cinéma était froid.

Naissance, mort et vie dans l'au-delà sont traitées dans deux chapitres. L'histoire du veuf qui va visiter sa femme morte est certainement une variante de la même histoire recueillie par l'auteur de ce compte rendu chez les Indiens Tzeltal du Chiapas. Madsen ne s'interroge pas sur les origines possibles de cette histoire.

Le chapitre final fait le bilan des apports aztèques et espagnols dans la magie, la religion, la médecine, l'éthique des Indiens de Tecospa. Ceux-ci n'admettent de la civilisation occidentale que certaines innovations matérielles.

Malgré de nombreuses insuffisances et lacunes, ce livre n'en constitue pas moins une contribution appréciable à l'ethnologie du Mexique. L'auteur a reconnu en partie l'importance de ses renseignements sur le chaud et le froid dans son article de 1955 ; il y écrit : « I have recently had an opportunity to make what is perhaps the first thorough [*sic*] field study of the Hippocratic system in the course of ethnographic work at San Francisco Tecospa... The result of this study reveal the Hippocratic system as a factor of tremendous importance in the concept of the universe held by the people studies with ramification beyond the immediate field of herb medicine ». Malheureusement, les renseignements ne sont pas assez complets, pour même tenter de les structurer. Il semble cependant qu'on soit en présence d'une classification du même genre que celles décrites par Durkheim et Mauss (1903), malgré l'origine européenne de ce système et les transformations qu'il a subies jusqu'à nos jours. Il pourrait être fructueux, d'autre part, de considérer le compérage comme un système, puisque, comme celui du « chaud-froid », il se trouve à l'heure actuelle extraordinairement développé. Encore une fois, des renseignements complémentaires seraient nécessaires pour vérifier cette hypothèse. L'institution du compérage d'origine européenne a pu, si nous suivons Foster (1953 *a*), se substituer au système clanique disparu. Il semblerait alors que nous ayons affaire à des systèmes qui sont loin d'être primitifs, mais qui, d'un autre côté, ne sont plus modernes.

Le fait que cette étude, excellente à certains points de vue, n'ait pas été écrite pour l'ethnologue, fera excuser beaucoup de lacunes auxquelles le lecteur spécialisé reste sensible : pas un mot sur le milieu naturel, sur la démographie, la structure familiale, le bilinguisme, pour ne citer que quelques aspects importants de la culture, délibérément négligés. En outre, le livre constitue une source de renseignements difficile à utiliser, parce que les thèmes principaux ne sont pas traités avec assez de détails et que les faits rapportés ne sont jamais quantifiés et rarement qualifiés. On ne comprend pas pourquoi une étude, qui se veut délibérément historique, néglige complètement toute la période coloniale des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. On ne trouve pas dans cet ouvrage de carte ni de plan et l'index est de peu d'utilité. L'emploi, enfin, de termes tels que « pagan » et « half-breed social organization » irriteront les ethnologues. L'auteur de ce compte rendu a dit assez en faveur de ce livre pour regretter qu'il n'ait pas été écrit pour eux.

Anne CHAPMAN

BIBLIOGRAPHIE

1903 DURKHEIM et MAUSS, « De quelques formes primitives de classification », *Année Sociologique*, vol. VI, pp. 1-72. Paris.

1953 *a* FOSTER, G. W., « Cofradia and Compadrazgo in Spain and Spanish America », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. IX, nº 1, pp. 1-28.

1953 *b* FOSTER, G. W., « Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine », *Journal of American Folklore*, vol. 66, nº 261, pp. 201-217.

1955 MADSEN, W. « Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico », *Journal of American Folklore*, vol. 68, nº 268, p. 124.

Leslie Spier, A. Irving Hallowell, Stanley S. Newman (ed.), *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir.* Reprinted by Photolithography, University of Utah Press, 1960.

Cet ouvrage, publié pour la première fois en 1941 en hommage à E. Sapir, deux ans après sa mort, comprend dix-huit articles écrits par ses élèves, l'une des premières générations de linguistes et d'ethnologues ayant reçu une formation nettement spécialisée. Cette réédition, près de vingt ans après, prouve la vitalité de ces écrits. Il est encore rare aujourd'hui de trouver un article ou un livre écrit par un linguiste américain qui ne fasse aucune référence aux ouvrages de Sapir. La plupart des travaux contemporains traitant de la classification des langues d'Amérique indigène, de lexico-statistique, de glottochronologie, des phénomènes prosodiques ou de métalinguistique, doivent leur inspiration initiale ou de nouvelles perspectives à la pensée féconde de Sapir. Son influence s'est aussi fait sentir dans des domaines éloignés de la linguistique, comme celui de la psychologie individuelle. Sapir, pionnier de la nouvelle science humaine qu'on a appelée anthropologie, s'est intéressé à quantité de problèmes avec parfois une grande profondeur. Outre sa vocation de savant, Sapir se passionnait pour le rôle de l'individu comme porteur de culture. Cet ensemble d'articles écrits par ses élèves reflète l'étendue de ses intérêts.

La première des quatre sections du livre traite de la classification des langues indigènes d'Amérique du Nord. « Methods in the Classification of American Indian Languages » en est le premier article ; l'auteur, Harry Hoijer, oppose la méthode de Boas à celle de Sapir, et conclut avec ce dernier que les ressemblances de structure entre langues, indiquent des rapports génétiques plus souvent qu'elles ne suggèrent une diffusion.

Ensuite, C. F. Voegelin, dans une étude intitulée : « North American Indian Languages Still Spoken and their Genetic Relationships », rappelle que Sapir avait réduit le nombre des familles linguistiques de l'Amérique du Nord de cinquante (chiffre proposé par J. W. Powell en 1891) à une demi-douzaine. Il ajoute : « The great reduction in one generation was possible, by and large, through relying on structural rather than lexical evidence for the comparison of languages ». Il décrit et commente la classification de Sapir, en montrant qu'il existait de son temps moins de cent cinquante langues parlées dans cet immense territoire, mais que ce chiffre représente cependant plus de la moitié du nombre des langues parlées avant la Conquête. Ainsi estime-t-il que les langues vivantes ajoutées à celles qui sont mortes mais qui ont été décrites, permettent une reconstitution assez précise de la situation aborigène.

Mary R. Haas, dans « The Classification of the Muskogen Languages », emploie la méthode de Sapir, inspirée des travaux sur les langues indo-européennes, pour analyser la composition de cette famille.

La seconde partie intitulée : « Linguistic Behavior and Thought » commence par une brève étude de Morris Swadesh sur la phonétique des bilingues, tant au point de vue de la parole que des conceptions que les bilingues eux-mêmes ont de leur façon de parler.

George Herzog choisit la langue pima pour montrer comment les changements dans la culture du groupe, du XVIe siècle à nos jours, s'expriment dans les modifications du vocabulaire.

L'article qui suit, de B. L. Whorf, « The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language », est sans doute le plus original. L'auteur introduit ici ce qui deviendra dans ses publications ultérieures l'objet d'une discussion passionnante sur les problèmes des rapports entre langue et culture. Whorf défend une position extrême en affirmant par exemple que les notions de « temps » et de « matière » ne sont pas seulement des données de l'expérience, également valables pour tous les hommes, mais que ces notions dépendent de la nature de la ou des langues dans lesquelles elles se sont développées. Pour illustrer sa thèse, il montre comment le vocabulaire employé pour décrire les causes d'accident par le feu, exprime le

comportement à l'égard du feu. Ailleurs, il compare « la façon de s'exprimer » (fashion of speaking) en hopi et dans les langues européennes modernes qu'il considère dans leur ensemble (surtout l'anglais, le français, l'allemand), et il affirme que certaines catégories sont définies, éprouvées et pensées de façon très différente chez les locuteurs de ces deux groupes. En 1954, après la mort de Whorf, H. Hoijer fit paraître un livre, *Language in Culture*, dans lequel plusieurs linguistes discutent les idées de Whorf. Ces thèmes, que Whorf réunissait sous le nom de « métalinguistique », ont une longue tradition en Europe et doivent leur succès aux États-Unis à Sapir.

Dans un autre article, Stanley S. Newman étudie la prosodie d'un locuteur, en montrant l'existence de rapports entre les particularités de prononciation telles que l'accent, l'intonation, le volume, etc., et le comportement social.

La troisième partie, « The Development of Culture Patterns », comprend surtout des articles ethnologiques. Clyde Kluckhohn prend comme point de départ quelques suggestions de Sapir sur l'emprunt de l'ethnologie à la linguistique du concept de « pattern ». Il propose une définition rigoureuse de ce mot : « structural regularity in overt culture », qu'il oppose à « configuration » : « structural regularity in covert culture » ; il propose en même temps une série d'autres définitions qui, en général, n'ont pas été suivies.

George L. Trager présente un travail sur « The Theory of Accentual Systems », où il propose que tout phénomène linguistique, même « subsidiaire », soit considéré comme faisant partie de la langue envisagée comme système. Trager s'interroge sur la validité de la distinction entre langue et parole.

Morris E. Opler analyse huit versions d'un mythe chiricahua apache et arrive à les grouper en trois types de variantes : les premiers dûs au hasard, les seconds à différents changements culturels, les troisièmes à la personnalité du conteur.

M. B. Emeneau, dans « Language and Social Forms : A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent », critique et complète à la fois l'étude de W. H. R. Rivers sur ce groupe.

Les deux articles qui suivent : Willard Z. Park, « Culture Succession in the Great Basin » et Verne F. Ray, « Historic Backgrounds of the Conjuring Complex in the Plateau and the Plains », relèvent de la tradition ethno-historique, à laquelle Sapir comme Kroeber ont tant contribué.

La section finale, « Culture Norms and the Individual », correspond aux préoccupations des dernières années de Sapir. L'article de David C. Mandelbaum, traitant de l'introduction de nouveaux dieux chez les Kotas de l'Inde du Sud, est remarquable par sa description détaillée des réactions de quatre membres de cette communauté. Alfred E. Hudson et Elisabeth Bacon, étudiant les moyens de contrôle social chez les Hazara de l'Afghanistan oriental, s'efforcent de montrer comment une société traditionnellement féodale peut ensuite, comme c'est le cas aujourd'hui, se fonder sur la coopération et sur une sorte de démocratie communale. Wayne Dennis décrit « The Socialization of the Hopi Child » en soulignant le rôle des différentes institutions sociales dans l'éducation de l'enfant. Cora Du Bois tente, dans une étude d'orientation psychanalytique, d'expliquer les attitudes envers la nourriture et la faim des Indonésiens de l'île d'Alor ; comme on pouvait s'y attendre, elle est intéressée surtout par le comportement des enfants et leurs rapports avec leurs parents.

Enfin, Ernest et Pearl Beaglehole décrivent le développement de la personnalité des enfants de Pukapuka, un atoll de Polynésie ; ils se préoccupent, comme Sapir, de rechercher l'empreinte de la culture sur la personnalité de l'individu. Encore une fois, une petite communauté primitive a été choisie comme laboratoire pour y expérimenter les théories et hypothèses psychologiques et psychanalytiques; mais, cette fois, les auteurs ont analysé leur matériel avec une rare objectivité.

A. C.

ASIE

Pierre Bessaignet (ed.), *Social Research in East Pakistan*, Asiatic Society of Pakistan Publications, No. 5, Dacca, 1960, vii + 323 p.

L'éditeur rappelle dans son Introduction (pp. i-vii) que c'est à la suite de la mission de M. Claude Lévi-Strauss en 1950 (et non 1954 comme il est imprimé) que l'Université de Dacca, avec l'aide de l'Unesco, développa son enseignement dans le domaine des sciences sociales : création de chaires, réorganisation de l'Asiatic Society de Dacca et augmentation du nombre de ses publications.

Ce recueil d'articles se divise en trois parties : I. « Projects », II. « Methods », III. « Books ». Nous nous proposons de rendre compte brièvement ici de la première partie.

Les « Projects » sont classés en deux groupes : Sociologie et Anthropologie. Sous la rubrique « Sociologie » (pp. 1-92) on trouve huit articles consacrés aux Pakistanais proprement dits, c'est-à-dire à ceux qui parlent le bengali et suivent les préceptes de l'Islam. Sous la rubrique « Anthropologie » (pp. 93-190) on trouve trois articles relatifs au problème du peuplement ou aux groupes ethniques qui parlent le plus souvent des langues non bengali et pratiquent, le plus souvent aussi, des religions non islamiques.

M. A. K. M. Nazmul Karim, « The Methodology for a Sociology of East Pakistan » (pp. 1-5) note le retard des études sociologiques dans le Pakistan oriental, qui contraste avec leur développement dans le Bengale indien. M. N. Karim souhaite que les « techniques anthropologiques » soient utilisées par les sociologues, mais pourquoi a-t-il oublié que l'histoire, elle aussi, pouvait apporter son aide aux sociologues ?

C'est précisément à cet héritage du passé que dans « Research into the Social Heritage of the Muslims in Bengal », M. Abdul Karim consacre quelques pages (pp. 6-16). L'article est riche de documentation imprimée ou manuscrite, mais les sources, trop vaguement citées (surtout en ce qui concerne les manuscrits, dont on dit par exemple qu'ils se trouvent « in different libraries of India, in U.K. ») risquent de demeurer introuvables pour les apprentis. Notons au passage que l'utilisation de ces sources locales et aussi la consultation des travaux de langue anglaise a permis à M. Nafis Ahmad d'écrire les plus beaux chapitres de sa *Géographie économique du Pakistan de l'Est*[1].

Les trois articles suivants font eux aussi appel au passé. Il s'agit de « Research about Muslim Aristocracy in East Pakistan », par M. Abdul Majed Khan (pp. 17-29), où l'on trouve des réflexions sur l'emploi de telle ou telle langue (persan, bengali, anglais) selon les moments de l'histoire, les conditions économiques et les statuts des groupes sociaux. Nous trouvons ensuite (pp. 30-51), l'article intitulé « Research in the Islamic Revivalism of the 19th Century and its effect on the Muslim Society », par M. Muin-Ud-Din Ahmad Khan.

M. Neelima Ibrahim, dans « Society reflected in the 19th Century Bengali Literature » (pp. 52-56), analyse quelques romans pour y déceler comment les jeunes Bengali voulaient alors copier les Anglais et comment la société bengali, en fait la haute société, jugeait — c'est-à-dire, réprouvait ou encourageait — de tels changements.

M. Md. Afsar Uddin, dans « Notes on Researches about Student Problems at the University of Dacca » (pp. 56-60), consacre son court mais très intéressant article à un compte rendu d'un travail de M. Ghulam Jilani sur les causes d'inquiétudes (unrest) des étudiants de Dacca. M. Uddin cite des chiffres contenus dans le travail de M. Jilani. (70 % des étudiants critiquent l'enseignement dispensé, 90 % se plaignent du manque de relations entre professeurs et étudiants, le nombre d'étudiants lisant le Coran aurait diminué de 20 % d'une année sur l'autre, etc.)

M. S. M. Hafeez Zaidi, dans « Social Psychological Research in East Pakistan » (pp. 60-68),

1. Nafis Ahmad, *An Economic Geography of East Pakistan*, Oxford University Press, 1958, xiv + 361 p. *Cf.* part 2 : « The economic geography and the past. »

présente les onze derniers travaux de psychologie effectués dans le Pakistan oriental. Enfin (p. 69-92), M. N. A. Qureshi, « Research about Employment levels and the Structure of the Labour Force in East Pakistan », consacre son article à la sociologie du travail en partant des rapports de l'Administration.

Le premier article de la rubrique « Anthropologie » est celui de M. Ahmad Hasan Dani, « Race and Culture Complex in Bengal ». On pouvait présumer qu'il assurerait la transition entre les deux parties ; en fait, l'article de M. Dani examine surtout l'histoire du peuplement bengali (pp. 93-112). En dix-huit pages, plus deux pages de notes, l'auteur reprend des hypothèses déjà formulées dans différents domaines, mais ses sources bibliographiques auraient pu être rajeunies. Partant des théories de Hunter (1891) sur la pluralité des races et des « classes » du Bengale, il vérifie ces théories à travers un *Census* de 1901 et démontre que c'est peut-être aller un peu vite que d'attribuer à l'Inde du Sud seule (aux Dravidiens) l'influence étrangère non occidentale dans le Bengale.

Le Dr. Dani envisage ensuite les rapports linguistiques à travers les travaux du Père Schmidt (1906) et ceux de W. von Hevesvy (1932) et T. A. Seabok (1945). Il est dommage que notre auteur, qui lit le français, n'ait pas tenu compte des travaux de nos compatriotes sur ces questions[1]. Il est dommage aussi que les articles passés en revue ne soient pas davantage critiqués. M. Dani n'aurait pas dû reproduire ce passage du travail du Dr. S. K. Chatterji (1924) disant que : « They (the Austric tribes of India) brought, as the names from their languages would suggest, the cultivation of the coconut, *narikel* » (p. 100). La noix de coco se dit *nārikel,* en sanscrit, mot sans doute emprunté à une langue voisine, bengali *narkol.* Cette noix fut utilisée comme pendule à eau, si bien que des peuples qui, par ailleurs, plantaient le cocotier auquel ils donnaient un nom, empruntèrent cependant, avec la clepsydre, son nom indien, lequel par la suite désigna les horloges[2]. Mais le Dr. Dani réfute les thèses de Chatterji en faisant appel aux travaux de M. R. von Heine-Geldern (1928) et N. I. Vavilov (trad. anglaise 1942). A notre avis, tant qu'un problème n'a pas été résolu, il serait plus profitable d'utiliser les travaux d'un auteur pour démonter le mécanisme proposé par un autre que d'utiliser seulement quelques citations, voire une conclusion, pour faire pièce à une conclusion précédemment formulée.

Cette revue des livres sur l'histoire du peuplement du Bengale se poursuit par l'analyse d'ouvrages d'anthropologie physique avec, çà et là, quelques considérations linguistiques. La conclusion de notre auteur est que rien « ne permet de dire que les Bengali forment une race particulière »...

L'auteur, qui est historien[3], aurait dû mettre davantage l'accent sur la culture ou sur les cultures, que sur la race, car l'intérêt du travail est considérablement estompé par des ouvrages dits d'anthropologie physique mais qui, en fait, tiennent rarement compte d'autres critères que l'indice céphalique où l'indice nasal.

Le deuxième article, « Ethnic groups of Chittagong Hill Tracts » (pp. 113-140), a été écrit par l'auteur de cette note. Comme le titre l'indique, il s'agit de présenter les groupes ethniques habitant les Chittagong Hill Tracts, c'est-à-dire les Marma, Chakma, Doignak ou Tanchingya, Sak, Tipera, Mrong, Mro, Khyang, Banjogi et Pankho, Khami, Lushai. J'ai essayé d'indiquer pour chacun d'eux :

a) le nom, c'est-à-dire comment ils se désignent eux-mêmes et comment les voisins les appellent ;
b) le nombre ; en fait il est très approximativement évalué ;
c) la localisation ; une carte accompagne le texte ;
d) la classification linguistique ;
e) l'origine, c'est-à-dire quand, comment et d'où ils sont venus dans les collines de Chittagong ;
f) une bibliographie sommaire.

1. Par exemple, *Langues du Monde*, éd. de 1924 et éd. de 1952.
2. Par exemple, la pendule, ou la montre, se dit *nārī* et *nalīka* en birman et en siamois, alors que dans ces deux langues la noix de coco se dit respectivement *un:sī:* et *lùk ma: phrạo.*
3. Sa thèse est intitulée *Prehistory and Protohistory of India*, London University, 1955.

Une bibliographie générale sur les Chittagong Hill Tracts et une suggestion présentée aux Autorités pakistanaises en vue du relevé d'une carte ethnique complètent cet article écrit en 1957. Je regrette de constater que, n'ayant pu lire les épreuves, trop de « coquilles » se sont trouvées reproduites. Celle de la page 127, 24ᵉ ligne, est de taille car *Mro* s'est trouvé écrit à la place de *Mrong :* comme nous nous proposions de démontrer que ce sont les *Mrong* et non les *Mro* qui sont linguistiquement très proches des Tipera, le passage devient incompréhensible.

C'est M. P. Bessaignet, « Tribes of the Northern Borders of East Pakistan » (pp. 141-187), qui dresse la liste de ce qu'ils appelle les « tribes » vivant dans les districts septentrionaux du Pakistan de l'Est. Le mot « tribe » est bien mal choisi. S'il peut, à la rigueur, être employé pour les *Garo* et les *Khasi*, en revanche on ne voit pas ce qu'il peut signifier quand il s'applique aux *Santal, Munda, Oraon* et *Rajbansi*.

Rajbansi désigne sans doute des populations métissées, c'est du moins ce qui apparaît nettement dans le sud du District de Chittagong où le mot s'applique à des descendants de mères arakanaises et de pères bengali. L'auteur lui-même, parlant des Rajbansi du Nord (p. 152), écrit que « the Rajbansi are a mixture of Tibetan and Indian stock », ce qui d'ailleurs reste à prouver.

Classer le *Khasi* (p. 159) dans les langues austro-asiatiques n'est pas une erreur. L'auteur aurait pu cependant se référer à la récente édition des *Langues du Monde* (1952) et préciser qu'il est maintenant classé dans la famille mon-khmer. Mais écrire (p. 157) que les *Khasi* et d'autres groupes, « were basically 'Tibetan' », même si tibétain est entre guillemets, semble trop fantaisiste.

Les notes abondantes — des passages entiers sont parfois reproduits sur plusieurs pages — viennent enrichir la documentation que l'auteur a recueillie sur place et lui permettent de présenter un tableau — avec quelques exemples — de deux types de société : celles où les droits de la mère sont relativement puissants *(Garo, Khasi)* et celles où, au contraire, ce sont les droits du père qui sont les plus forts (*Munda, Santal*, etc.).

La deuxième partie, « Methods », est consacrée à quelques articles sur les recherches à faire, et sur l'enseignement de la Sociologie à l'Université de Dacca.

Dans la troisième partie MM. P. Bessaignet, C. Op't Land et A. H. Dani rendent compte des ouvrages récents.

On ne peut qu'encourager les membres de l'Asiatic Society of Pakistan à publier leurs travaux, mais une plus grande attention devrait être apportée à la lecture des épreuves : le nombre des fautes d'impression rend parfois la lecture pénible.

Lucien Bernot

R. A. Stein, *Recherches sur le barde et l'épopée au Tibet*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, vol. XIII ; Presses Universitaires de France, Paris, 1959, 646 p.

Les *Recherches* de M. R. A. Stein constituent sans aucun doute la contribution la plus importante à l'étude de la civilisation tibétaine depuis la publication à Rome en 1949 des *Tibetan Painted Scrolls* de M. G. Tucci. M. Stein travaille sur l'épopée tibétaine depuis plus de vingt ans. Comme Laufer, l'auteur est venu aux études tibétaines après avoir acquis des compétences sinologiques de premier plan. Quant aux « rudiments tibétains » avec lesquels il dit modestement s'être armé au début de ses recherches, il avait déjà montré dans ses *Trente-trois fiches de divination tibétaine* (*H.J.A.S.*, December, 1939, vol. 4, nᵒˢ 3 et 4, pp. 297-372) et ses *Notes d'étymologie tibétaine* (*B.É.F.E.O.*, t. XLI, 1941, pp. 203-231) une maîtrise à laquelle peu de chercheurs peuvent espérer atteindre en fin de carrière. Depuis ces premières publications dans le domaine tibétain, la carrière de l'auteur a été jalonnée d'articles denses, fruits de lectures extraordinairement étendues et fourmillant d'idées

nouvelles. On y relève l'influence de ses maîtres : Marcel Mauss, Paul Pelliot et, *last but not least*, Marcel Granet. M. Stein avait déjà édité à Paris en 1956 trois chapitres de l'épopée de Gesar avec une traduction française abrégée, une introduction et des vocabulaires importants : *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque d'Études, t. LXI). Le dernier livre de M. Stein dont nous avons à rendre compte ici constitue sa thèse principale pour le Doctorat d'État, soutenue en 1960. Il faut signaler d'emblée qu'il ne s'agit pas simplement d'un travail faisant état de recherches purement livresques. M. Stein a eu le mérite, plutôt rare chez les philologues, de s'être aventuré « sur le terrain ». A Ta-tsien-lou il a fréquenté de bons connaisseurs tibétains de l'épopée ; et à Kalimpong il a pu travailler pendant plusieurs mois avec l'ancien chanteur attitré du Régent de Reting qui parle couramment le chinois. Nous avons donc affaire à une véritable somme de connaissances concernant tous les aspects de l'épopée tibétaine et ses interprètes. Disons tout de suite que ce livre n'est pas d'une lecture facile. M. Stein, dont les intérêts sont vastes, ne se cantonne pas dans une seule discipline. Nous sommes en présence d'un philologue et d'un historien qui est en même temps un spécialiste des rites magico-religieux. Non seulement il domine tout ce qui a été écrit dans les langues occidentales concernant son sujet (une grande partie de la documentation utilisée est russe) mais il contrôle de première main ses sources chinoises, tibétaines, japonaises et mongoles. Il est vrai que M. Stein ne possède pas les langues de l'Inde, anciennes ou modernes. Mais il a lu en traduction dans ce domaine à peu près tout ce qui pouvait lui être utile. Le lecteur moyen face à ce déploiement de science risque de se sentir perdu. Ce qui serait dommage, car quiconque s'intéresse tant soit peu sérieusement aux civilisations de l'Asie trouvera matière à réflexion dans ce vaste ensemble.

L'auteur commence par « introduire le lecteur dans le labyrinthe de la question » tel qu'il lui apparaissait au début de ses recherches. Il donne ensuite (pp. 9-30) une bibliographie de l'épopée d'après les travaux occidentaux. Suit (pp. 31-42) une bibliographie des sources tibétaines, mongoles et chinoises, classées par ordre alphabétique des titres et datées. Après cette entrée en matière qui sera d'une grande utilité aux tibétologues — l'auteur y fournit une liste des sources russes longtemps négligées par d'autres chercheurs occidentaux — M. Stein fait état des listes d'épisodes de l'épopée fournies par M. Jen Nai-K'iang, le regretté G. Roerich, M. J. F. Rock, le xylographe de Gyantse, le manuscrit *Gru-gu*, le xylographe *Stag-gzig nor-'gyed*, etc. (pp. 43-49). Il dresse alors un tableau des épisodes tels qu'on les connaît dans la documentation accessible à ce jour. Il fait ensuite l'inventaire des versions orales publiées (en totalité ou en résumé) et inédites. D'abord viennent les versions tibétaines, ensuite les versions lepcha, burušaski, mongoles et turque (pp. 56-64). Suit un recensement des versions écrites, xylographes et manuscrits en tibétain et en mongol, et des peintures connues jusqu'à ce jour (pp. 64-99). Tout ce travail initial de déblaiement des sources sera d'une grande utilité aux chercheurs futurs. Par exemple l'épopée s'enrichit encore de nouveaux épisodes : j'ai pu le constater moi-même en me procurant trois tomes rédigés par un jeune lama du Khams qui s'était réfugié dans l'Inde en 1960.

Dans son troisième chapitre (pp. 107-160) l'auteur expose « les divers éléments qui permettent de situer dans l'espace et le temps tout ce qui se rapporte de près ou de loin à Gesar. Les coordonnées de l'espace nous indiqueront l'aire de diffusion de la légende ». Il s'agit de dresser une liste des « traces » de Gesar tant dans les récits des voyageurs que dans la littérature tibétaine. Le Tibet occidental, le Tibet central, le Tibet oriental ainsi que les pays hors du Tibet politique, qui gardent des souvenirs du héros, fournissent la matière de ce recensement. De cette liste des « traces » M. Stein affirme qu'on « ne peut rien conclure de nouveau au sujet de la diffusion géographique. Tout le Tibet et toute la Mongolie en sont imprégnés et des ramifications s'étendent jusqu'aux Turcs d'Asie centrale, aux Hunza, aux Lepcha. Au Tibet les provinces centrales — Dbus et Gcaṅ — semblent quantitativement moins bien fournies que les extrémités occidentales (Ladakh) et surtout orientales (Khams et Amdo)... Si l'Est semble mieux représenté, c'est peut-être simplement parce que les voyages d'exploration y furent plus faciles » (p. 135).

L'auteur aborde alors une première fois la critique des datations des documents. Pour lui « de même que les « traces » ne peuvent servir qu'à localiser non pas les hauts faits réels

des héros mais simplement la diffusion de la légende, les allusions historiques ne sont que des lieux communs répandus dans toute la littérature tibétaine et des repères possibles pour dater un passage donné — qui peut être interpolé — ou, si l'on veut être généreux, le chapitre où ils se trouvent et même à la rigueur la version particulière qui les a recueillis. Aucune conclusion ne peut en être tirée au sujet de souvenirs historiques qui auraient été notés par un barde contemporain. Même des épisodes faisant partie intégrante de la légende ne permettent pas de conclure à un « noyau historique » précis » (p. 138). Damdinsuren, à la suite de Jen, a voulu identifier Gesar au chef tibétain Kio-sseu-lo, né en 997. M. Stein repousse cette identification et n'a aucun mal à démontrer que Kio-sseu-lo est une transcription de Rgyal-sras et non de Gesar. Lorsqu'on examine la filiation des différentes versions tibétaines et autres de l'épopée, l'origine tibétaine de *Gesar* ne fait pas de doute. Et les versions orales « ne sont pas nécessairement plus primitives que les versions écrites » (p. 168). Pour l'auteur « moins que la date [de rédaction] impossible à déterminer, c'est le *milieu d'inspiration* qu'il faut retenir. Ce milieu est celui des *gter-ston* (ou *-bton*) « inventeurs de manuscrits » (p. 141). « Il faut bien distinguer », dit-il, « entre l'élaboration de l'épopée dans son ensemble qui a dû se faire assez tardivement et dans un milieu nettement lamaïque et les thèmes et motifs qui la composent et qui, eux, sont anciens » (p. 169).

Au début de la deuxième partie (pp. 183-316) de son étude (« Le pays et le nom du Héros ») M. Stein examine le cadre géographique dans lequel se placent les récits. Il en ressort que « de quelque côté qu'on envisage le problème, quelle que soit la piste suivie, tous les éléments géographiques et généalogiques de l'épopée se réfèrent au Khams et à l'Amdo, c'est-à-dire au Tibet oriental. L'épopée les partage avec les traditions sur les « tribus primitives » qui sont à la base d'un grand nombre de généalogies de familles nobles » (p. 205). L'histoire du pays du héros, dont les chefs se réclament encore de lui, est examinée ensuite : seuls des textes historiques tibétains et chinois, indépendants de l'épopée, ont permis de la retracer à partir de 1400 de notre ère. Mais le toponyme Gliṅ « existait déjà dans l'Amdo depuis au moins le début du VIIIe siècle. Il était donc depuis longtemps disponible lorsqu'il fut enfin, dans des conditions que nous ignorons, donné au pays qui se rattachait au héros épique Gesar. Une épithète ethnique, qui apparaît sous les formes *gliṅ*, *glaṅ*, *gloṅ*, est fréquemment attestée dans le Nord-Est du Tibet... De plus, cet élément se trouve souvent associé à des tribus Ldoṅ et accolé à un mot tibéto-k' iang, *phrom*, qui signifie « blanc ». Or, dans l'épopée aussi, Gliṅ est toujours appelé « Gliṅ blanc » *(Gliṅ-dkar)* et rattaché aux Ldoṅ. Quelle que soit l'époque à laquelle des circonstances historiques inconnues ont permis de cristalliser autour d'un chef et d'un pays le folklore du roi universel Gesar, certains éléments toponymiques et éponymiques de l'épopée remontent à une haute époque bien antérieure à cette cristallisation » (pp. 235-236).

Le chapitre VI (pp. 241-299) étudie « les facteurs responsables du cheminement d'Occident au Tibet du nom de Gesar ». Les conclusions de ce chapitre, un des plus denses du livre, sont très importantes et je me permets à nouveau de citer l'auteur longuement : « Gesar de Gliṅ de l'épopée n'est pas le fruit du souvenir d'un personnage historique particulier. Il dérive directement du Gesar de Phrom (Khrom) de la théorie des Quatre Fils du Ciel, et ce dernier représente Kaisar de *Frōm (Hrōm). Il n'y a pas eu d'autre Gesar (Kaisar) chez les Turcs. Le Gru-gu Gesar est un doublet de Phrom Gesar. Chemin faisant, ce schéma général a eu des contacts avec des thèmes apparentés qui se sont diversement agglomérés en des récits variés. Les plus importants sont ceux du Roi Universel, des richesses, des armes, des chevaux, du Nord. Ils sont iraniens, indiens, indo-grecs ou indo-scythes, khotanais ou autrement locaux d'Asie centrale, turcs et indigènes (k'iang, tibétains, etc.) du Nord-Est du Tibet et du Nord-Ouest de la Chine (Kokonor-Mi-ñag ; triangle Kan-tcheou, Leang-tcheou, Sining ; région du Haut Fleuve Jaune). Les porteurs des transferts et les responsables du cheminement ont été les milieux bouddhiques (missionnaires, religieux, fidèles, conteurs), les Sogdiens (missionnaires manichéens et bouddhistes, marchands), les auteurs musulmans et, au Tibet... les religieux et les conteurs. Le point de cristallisation de ces thèmes et motifs se trouve dans le Mi-ñag. Les circonstances historiques du XIe siècle et leurs séquelles postérieures y ont contribué. L'adaptation au Tibet a pu se faire par le transfert de la notion du Nord au Tibet » (p. 299).

La troisième partie du livre, « Éléments constitutifs de l'épopée et de son héros » (pp. 307-568), débute par un chapitre sur le barde et son accoutrement. Le caractère religieux de cet agent de diffusion par excellence de l'épopée est souligné. La récitation du *Gesar* est un charme : pour s'assurer de son efficacité l'épopée doit être chantée exactement et complètement (du moins pour ce qui est de chacun de ses épisodes). M. Stein compare le barde à quelques spécialistes apparentés : les *'das-log*, les *ma-ṇi-pa*, les chamanes, les *čhos-skyoṅ*. Le personnage du barde comporte souvent les aspects d'athlète, de mime et de saltimbanque. Après avoir traité de la vocation et de l'apprentissage du barde, M. Stein étudie la technique de la transe. Pour incarner un personnage de l'épopée le barde tibétain emploie la même technique que celle utilisée pour « réaliser » des divinités lamaïques. Tout un chapitre (pp. 342-399) est alors consacré à l'examen du chapeau et du bâton du barde. Le chapitre VIII (pp. 417-474) recherche les sources d'inspiration populaire du *Gesar*. L'auteur a déterré des références à l'adaptation des *sgruṅ* populaires aux besoins missionnaires des Bouddhistes. Pendant longtemps on a négligé la valeur de ces sources. Cependant on ne comprend pas pourquoi M. Stein traduit *sgruṅ* comme si c'était une abréviation pour *sgruṅ-pa* ou *sgruṅ-mkhan* (pp. 424-426) : *sgruṅ* signifie « conte » et non pas « conteur ». D'ailleurs le fait que des textes du XIV[e] au XVII[e] siècle repoussent à l'époque de Sroṅ-bcan sgam-po des traditions concernant les *sgruṅ* est intéressant (p. 424) mais n'est pas la preuve de l'ancienneté historique de ces contes. La tradition peut ici être fausse comme c'est le cas lorsqu'elle parle de l'introduction massive du Bouddhisme au Tibet sous Sroṅ-bcan sgam-po. A côté des *sgruṅ*, les énigmes et les chants généalogiques, comme le souligne à juste titre l'auteur, ont fourni des éléments d'inspiration aux rédacteurs et aux chanteurs de l'épopée. M. Stein montre clairement que le *Gesar* reproduit le style des palabres des réunions et des fêtes. A ce sujet il a raison de dire que « l'épopée est le miroir fidèle de la société tibétaine des derniers siècles. Elle montre tous les milieux : bouddhistes à tous les degrés, exotériques et ésotériques, philosophiques et rituels. Bon-po et religion populaire ; agriculteurs et éleveurs, sédentaires et nomades, paysans, bergers, chefs féodaux, lamas, brigands ; bref tout ce qui caractérise cette société » (p. 459). Les affinités entre le théâtre tibétain et l'épopée sont aussi relevées.

Dans le chapitre IX M. Stein étudie l'apport du milieu lamaïque à la mise en œuvre du *Gesar*. La composition de l'épopée en tant qu'ensemble ferait suite à une époque ancienne pendant laquelle des thèmes et des notions isolées et indigènes auraient été assimilés par le milieu de l'église. Si les lama n'ont pas innové, « ils ont amalgamé et diffusé. La tradition indigène a pu se maintenir oralement mais elle n'a pu échapper à l'action des religieux. Et, malgré leur répugnance des livres, les Bka' brgyud-pa et les Rñiṅ ma-pa n'ont pas pu ou voulu empêcher la fixation de leurs chants et légendes par écrit... Les clercs, seuls instruits, seuls capables de lire et d'écrire étaient des religieux » (p. 506).

L'épopée telle qu'on la possède actuellement peut être divisée pour les besoins de l'analyse en deux parties. Dans la seconde partie Gesar est un roi majestueux, un conquérant qui soumet les démons et les ennemis aux Quatre Orients. Mais dans la première partie « Gesar porte le nom de J̌o-ru et apparaît comme vil et ridicule, rusé et espiègle ». M. Stein dans son XI[e] chapitre relève un parallélisme étroit entre le héros et son cheval, ainsi qu'entre leurs parents divins respectifs. Il constate que l'action de Gesar est doublée par celle de son cheval : « Dès lors on comprend mieux pourquoi le barde qui incarne Gesar a un chapeau à oreilles de cheval ou d'âne. On le comprend d'autant mieux maintenant que nous savons que Gesar et son cheval sont liés à Hayagriva, forme de Padmasambhava. Le chapeau du barde est identique au chapeau de méditation de Padmasambhava donné à J̌o-ru au milieu de la course » (p. 537).

Pour terminer l'auteur ramasse ses conclusions en vingt pages dans lesquelles il esquisse à grands traits l'arrière-plan de l'épopée. La date de la formation de l'épopée en tant qu'ensemble est, je crois, le point qui attirera en premier lieu l'attention des lecteurs de ce livre. Sur ce point M. Stein écrit : « Sans vouloir préjuger des dates respectives de chacun des éléments constitutifs de l'épopée, tout en restant conscients que certains d'entre eux sont fort anciens, nous ne pouvons que situer entre 1400 et 1600 et plutôt au XVI[e] qu'au XV[e] siècle la date et la rédaction de l'œuvre achevée et complète, création unique et ensemble constitué » (p. 587).

Un index des noms propres et un index des matières et des termes techniques étrangers, tous deux dans l'ordre de l'alphabet français, une carte et une table des matières terminent ce livre touffu où la pensée de l'auteur s'achemine, à travers des parenthèses qui dérouteront, vers des conclusions qui paraissent fort justes. Je terminerai par une seule remarque. Nous avons l'habitude dans le domaine de l'histoire des Religions de voir broder des légendes autour de la vie d'un homme. Au Tibet, dans le personnage étudié avec tant de rigueur par M. Stein, nous constatons un fait inverse : les Tibétains, en partant de bribes de légendes, de thèmes de folklore de toute provenance, ont bel et bien construit un homme qui est un héros national. C'est là un thème, parmi beaucoup d'autres, qui se dégage d'une des analyses les plus sûres de la civilisation tibétaine publiées hors du Tibet.

A. W. Macdonald

Hans Kähler, *Ethnographische und linguistische Studien über die Orang darat, Orang akit, Orang laut und Orang utan im Riau-Archipel und auf den Inseln an der Ostküste von Sumatra*, Dietrich Reimer, Berlin, 1960 ; 294 p., 20 DM.

L'auteur présente en quelques pages les groupes ethniques qui peuplent les îles de la côte Est de Sumatra et l'Archipel Riau. Il passe ensuite à ce qui constitue la partie essentielle de son ouvrage : l'étude linguistique. L'analyse phonologique fait défaut : M. Kähler ne donne en effet que la liste des sons dans les différents dialectes et un chapitre de phonétique comparée où il établit les correspondances avec d'autres langues indonésiennes. L'étude morphologique répond mieux aux exigences de la linguistique moderne. C'est ainsi que les affixes sont divisés en « morphèmes productifs » et « morphèmes improductifs » suivant qu'ils servent ou non à former des « mots » nouveaux. Cette opposition rejoint celle que nous avons nous-même établie — d'un point de vue différent — pour le bare?e (B.S.L., 1959) où nous avons distingué les « affixes fonctionnels » (improductifs) et les « affixes dérivatifs » (productifs). On regrette seulement que l'auteur ne se soit pas montré plus rigoureux dans ses définitions et qu'il paraisse avoir admis *a priori* l'existence des « catégories de mots » classiques. Par ailleurs ses critères de distinction ne sont pas toujours très convaincants (Ex. p. 74, *Substantiva. Das sind — von Abstrakta abgesehen — substanzbezeichnende, benennende Ausdrücke)*. Il nous semble qu'une étude de la combinaison possible des « mots » (lexèmes) avec certains « morphèmes improductifs » à l'exclusion de certains autres aurait fourni un critère plus sûr. L'auteur examine ensuite de façon pertinente les rapports divers entre les « mots », puis analyse les différents types d'énoncés. Quelques textes et un lexique complètent cet ouvrage qui contribue d'une façon utile et intéressante à l'inventaire linguistique du domaine indonésien.

Joseph Verguin

Sources Orientales, Paris, éditions du Seuil. 1. *La naissance du monde* (1959). 2. *Les songes et leur interprétation* (1959). 3. *Les pèlerinages* (1960). 4. *Le jugement des morts* (1961).

Selon le vœu du secrétariat de rédaction, qui comprend de jeunes orientalistes groupés depuis 1957, le but de cette collection est « de présenter les divers aspects d'un *même phénomène religieux* à travers le plus grand nombre possible de civilisations ». Leur domaine est celui de l'Orient ancien (Égypte, Mésopotamie, Anatolie, Orient hellénistique) et moderne (chrétientés orientales, judaïsme, Islam), l'Asie centrale et l'Extrême-Orient. Les auteurs

se défendent de vouloir faire œuvre de comparatistes ou d'encyclopédistes. Ils espèrent retenir l'attention d'un public cultivé, mais il est probable qu'ils obtiendront celle de l'historien des religions et de l'anthropologue, grâce au nombre et au sérieux des références avancées, et à la valeur des textes présentés dont le choix, nécessairement restreint, suppose une synthèse préalable des problèmes étudiés.

Nicole BELMONT

OCÉANIE

Marie REAY, *The Kuma. Freedom and conformity in the New Guinea Highlands*, Melbourne University Press, 1960, 222 p. ill. 45 shillings.

Les Kuma occupent les hautes terrasses de la rive méridionale du Waghi, dont la vallée est située dans les régions montagneuses de la Nouvelle-Guinée. Bien que n'ayant pas de nom pour eux-mêmes, ils s'individualisent en tant que groupe par rapport aux Danga qui occupent la rive nord (Kuma étant la contraction de Konumbuga, le large groupement installé au Sud) et dont la culture et la langue se différencient en effet suffisamment de celles des Kuma. Eux-mêmes reconnaissent comme symbole d'unité culturelle le Cérémonial du porc, ce qui permet à l'auteur de souligner, dès le début de son ouvrage, l'extrême importance de cet animal dans la vie des Kuma : « The Kuma... use pigs as a medium and symbol in a wide range of social relationships, their religious practice is dominated by the theme of pig fertility » (p. 20).

Du point de vue de l'organisation sociale, on trouve trois types différents de clans (subdivisés en sous-clans et même sous-sous-clans), qui correspondraient, selon l'auteur, à une évolution progressive. Mais chacun de ces types n'est pas stable, il évolue constamment par segmentation, ou fusion, vers son extinction ou son élargissement. Vingt des vingt-sept clans sont réunis entre eux en phratries, sans signification politique. « The natives say that every man who is acknowledged member of any of the named groups (phratry, clan, group or related subclans, subclan or sub-subclan) is descended in an unbroken line of males from the group ancestor » (p. 33). La descendance est donc patrilinéaire, la résidence patri- et virilocale.

Les termes de parenté distinguent trois classes de personnes qui, toutes entre elles, sont des agents dans l'échange des femmes. L'idéal, en ce domaine, serait l'échange des sœurs, réalisé par deux hommes de clans différents. En pratique, c'est un échange de femmes entre deux clans (les hommes étant comme « frères » entre eux, à l'intérieur de chacun des clans), qui sont ainsi en relation constante d'intermariages. Notons de nouveau que la réciprocité est cependant exprimée en termes d'échanges de sœurs réelles.

Un antagonisme avoué existe entre les époux. Les conflits sont constants, provenant du fait qu'aux femmes sont réservées les tâches ingrates et surtout de la pratique de la polygynie. C'est une société dominée par les hommes, où la richesse s'exprime en termes de femmes, de porcs et de « pig-wealth », c'est-à-dire de plumes et d'ornements de coquillages, richesse qui circule par le jeu des intermariages. Le désir extrême de faste amène des tensions entre hommes et femmes, adultes et jeunes, proches et étrangers. Ces tensions peuvent être saisies dans le transfert des richesses entre les individus et les groupes.

L'auteur laisse une place relativement peu importante à tout ce qui concerne les croyances religieuses. Les Kuma ont une conception dualiste de l'âme, celle-ci peut s'augmenter d'une puissance spirituelle qui est celle des sorciers et des magiciens. Les Esprits les plus importants sont en général malveillants, ce sont des génies de fertilité, d'essence paradoxalement destructrice.

L'auteur met l'accent sur le caractère conflictuel de la culture Kuma : « Strain, tension and disharmony are part of Kuma life. So bitter is the warring of the sexes that suicide,

marital discord, odd personalities and real simulated protests, result » (pp. 191-192). C'est l'idée qui domine l'ouvrage aux dépens peut-être d'une description plus approfondie des autres aspects de la culture Kuma.

N. B.

R. Duff, « Neolithic adzes of Eastern Polynesia », pp. 121-148 de *Anthropology in the South Seas*, ed. by J. D. Freeman et W. R. Gedder, New Plymouth (Nouvelle-Zélande), 1958.

D'une étude récente sur les types d'herminettes de la Polynésie orientale nous retiendrons les conclusions, qui sont utiles à connaître. Cette étude minutieuse dément la première hypothèse formulée par M. T. Heyerdahl (celle d'une origine américaine de la civilisation polynésienne) ; en effet on trouve les formes les moins évoluées d'herminettes à la périphérie du monde polynésien (ce qui exige, bien entendu, qu'on accepte le principe, tout à fait légitime d'ailleurs, que les faits de civilisation les plus archaïques ont tendance à se perpétuer plus longtemps à la périphérie d'une aire), tandis que les formes apparaissent de plus en plus évoluées vers la région centrale (Iles de la Société, Insulinde). En second lieu, l'étude des herminettes dément ce qu'on pourrait appeler une hypothèse de secours émise par M. T. Heyerdahl (une migration circulaire d'Insulinde vers la côte américaine, en passant par le nord du Pacifique ; puis un transfert des faits de civilisation d'Amérique en Polynésie) ; en effet les herminettes étudiées sur les côtes du Pacifique Nord sont beaucoup moins proches des herminettes polynésiennes que celles de l'Insulinde du nord-est. Enfin, l'étude des herminettes ne confirme pas l'hypothèse (de M. A. Sharp) d'une propagation des faits de civilisation, en Polynésie, dans un seul sens, par des navigateurs naufragés n'ayant pas la possibilité de retourner à leur point de départ ; ce qui aboutirait à une répartition chaotique, sans ordre et sans principe, des faits de civilisation ; en effet, il faut reconnaître une différence nette entre les Polynésies orientale et occidentale, ce qui exclut la notion de chaos ; et il faut aussi reconnaître en Polynésie orientale une répartition des types d'herminettes en zones concentriques, ce qui implique une diffusion rayonnante à partir d'un centre, les Iles de la Société. En définitive, l'étude attentive des herminettes conduit l'auteur à dire sa fidélité à l'hypothèse « classique » d'une diffusion de la civilisation polynésienne à partir de l'Insulinde orientale.

P. G.

DIVERS

Karl Dahlback, *New methods in vocal folk music research*, Oslo University Press, Oslo, 1958, 206 p.

Ce livre est à la fois la description d'un appareil, l'exposé d'une méthode et le compte rendu d'un certain nombre de recherches poursuivies grâce à cet appareil et suivant cette méthode. L'appareil, qui est le résultat d'une collaboration de l'Institut de musique folklorique et du département de physique de l'Université d'Oslo, est destiné à donner une image cinématographique continue des sons musicaux. La transcription automatique de la musique est un problème qui préoccupe depuis longtemps ceux qui ont affaire à la musique non écrite. Différents procédés ont été mis au point ; aucun jusqu'à présent ne s'était avéré réellement satisfaisant. La construction d'un appareil commode soulève en effet des difficultés de toutes sortes, car il ne s'agit pas seulement d'obtenir une image techniquement bonne du son, il faut encore qu'on puisse déchiffrer cette image, c'est-à-dire y trouver ce qu'on y cherche. Pour ce

qui est de l'étude des intervalles et des durées, la technique mise au point à Oslo semble avoir donné d'excellents résultats, compte tenu toutefois des réserves qu'on lira plus loin. Un exposé déjà très convaincant de l'état de ces travaux en 1953 avait été publié par le professeur Olav Gurvin dans son article : « Photography as an aid in folk-music research », *Norveg*, vol. 3, 1953.

Après une très rapide description du *melody-writer* qui est composé essentiellement d'un oscilloscope, d'une série de filtres et d'une caméra à défilement continu, Dahlback insiste longuement dans son ouvrage sur les soins à prendre pour que les images obtenues, c'est-à-dire en définitive les mesures, soient utilisables, et ceci aux différentes étapes des opérations techniques, depuis l'enregistrement de la musique au cours de la récolte des documents jusqu'à la manipulation des différents filtres permettant de séparer les composantes du son au cours de l'analyse. L'appréciation du taux d'erreurs au cours de ces diverses opérations est évidemment indispensable, d'abord pour éliminer dans toute la mesure du possible les erreurs introduites par les appareils, ensuite pour distinguer dans l'image obtenue ce qui correspond au « bruit de fond » de ce qui revient véritablement au signal lui-même. Il était très utile de souligner, comme l'a fait l'auteur, l'importance de ces précautions préliminaires.

Le *melody-writer* a le grand avantage de donner des images correspondant à un temps relativement long. Celles qui sont publiées dans cet ouvrage portent fréquemment sur des fragments musicaux d'une durée de vingt à trente secondes, ce qui est considérable. L'image est dans ce cas extrêmement réduite mais cependant très lisible encore. Agrandies, des portions d'image portant sur des durées de deux à trois secondes font apparaître les phénomènes sonores avec une très grande finesse de détail. Dans ce cas, des appréciations d'intervalle de l'ordre du quart ou du cinquième de ton deviennent extrêmement aisées. De même voit-on comment le son a été attaqué et comment il est amorti. Grâce aux possibilités ouvertes par cette technique, Dahlback a pu entreprendre dans des conditions très satisfaisantes, comme en témoigne la troisième partie de son ouvrage, des études sur les intervalles chantés dans la musique traditionnelle et sur l'influence que peut avoir exercée sur eux la tonalité moderne.

Certaines recherches ont été consacrées au vibrato, phénomène par essence extrêmement fugitif, mais que les images obtenues par le *melody-writer* permettent d'étudier à loisir. La stabilité des intervalles au cours d'une même exécution, la variabilité des réalisations d'une même mélodie par le même chanteur au cours de différentes exécutions deviennent aussi, grâce à l'image, très facilement appréciables ; l'auteur consacre à ces problèmes une part importante de son travail.

Il est clair que cet appareil et cette technique sont appelés à rendre les plus grands services à l'ethno-musicologie. Il n'est pas moins certain que de grands progrès restent encore à faire. En Israël, un procédé très voisin récemment mis au point permettrait d'obtenir des images plus précises encore (*cf. Journal of the Society for Ethno-musicology*, vol. IV, nº 2, janv. 1960). Il n'en reste pas moins que dans un cas comme dans l'autre le *melody-writer* n'est utilisable que lorsqu'on a affaire à une voix ou un instrument monodique et ne peut rendre aucun service lorsqu'il s'agit de polyphonie vocale ou instrumentale. C'est dire qu'en regard de la musique considérée dans son ensemble ses possibilités demeurent malheureusement très limitées.

Il est regrettable, ajouterons-nous, que l'appareil réalisé pour Charles Seeger aux États-Unis (« Toward a Universal music sound-writing for musicology », *Journal of the IFMC*, vol. IX, 1957) n'ait fait l'objet, de la part de Dahlback, que d'une critique extrêmement rapide. Certes, au défaut de n'opérer lui aussi que sur des musiques monodiques il ajoute celui d'être un procédé d'inscription mécanique et non point photographique. Il a cependant les avantages de ses inconvénients et n'est certainement pas entièrement à rejeter.

Gilbert ROUGET

Le Gérant : Louis VELAY.

IMPRIMERIE DARANTIERE

ARCHIVES EUROPÉENNES DE SOCIOLOGIE

TOME II 1961 NUMÉRO I

SOMMAIRE

RÉDACTION

Raymond Aron — Thomas Bottomore — Michel Crozier
Ralf Dahrendorf — Éric de Dampierre

20, rue de la Baume, Paris-8e.

Les Archives paraissent deux fois par an. La correspondance administrative et les abonnements doivent être adressés à la librairie *Plon*, 8, rue Garancière, Paris 6e. Le tome 18 francs; le numéro 9 francs.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES — SORBONNE

SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

CAHIERS DE L'HOMME

Les *CAHIERS DE L'HOMME*, fondés en 1950, reprennent leur activité. Ils publieront des textes qui, sans offrir la matière d'un véritable volume, seraient trop longs pour paraître en revue.

A. HAMPATE BA et GERMAINE DIETERLEN : Koumen — Texte initiatique des Pasteurs Peul.

Sous presse :

R. M. BERNDT : An Adjustment Movement in Arnhem Land.

A paraître :

JACQUELINE ROUMEGUÈRE-EBERHARDT : Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est.

ROBERT JAULIN : La Géomancie — Essai d'analyse formelle.

Chie NAKANE : Garo and Khasi — A comparative study in matrilineal systems.



REVUES

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES. *Revue trimestrielle.*

Comité de direction : Pierre Alexandre, Georges Balandier, Roger Bastide, Henri Brunschwig, Germaine Dieterlen, Pierre Gourou, Michel Leiris, Paul Mercier, Denise Paulme, Gilles Sautter, Joseph Tubiana.

I (1960) —

CAHIERS DU MONDE RUSSE ET SOVIÉTIQUE. *Revue trimestrielle.*

Comité de rédaction : Jacques Bellon, Alexandre Bennigsen, Henri Chambre, René David, Claude Frioux, Basile Kerblay, Paul Lemerle, François de Liencourt, Roger Portal, Jean Train, Stuart Schram.

I (1959/60) —

CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY. *Irregular publication.*

Edited by Louis Dumont and D. Pocock.

1 (1957) — 5 (1961).

PARIS MOUTON & CO LA HAYE

COLLECTION

LE MONDE D'OUTRE-MER PASSÉ ET PRÉSENT

ÉTUDES

1. LOUIS DUMONT : Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar. 1957. XIV-460 pages. Avec 38 planches. 42,90 NF
2. JACQUES BERQUE : Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle. 1957. 142 pages. Avec une carte et 4 planches. 13,40 NF
3. JACQUES BERQUE : Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle. 1957. 87 pages. Avec figures, cartes et planches. 9,70 NF
4. TUNGTSU CHU : Law and Society in Traditional China. *en préparation*
5. ROGER BASTIDE : Le *candomblé* de Bahia (rite nagô). 1958. 260 pages. Avec 5 figures. 29,00 NF
6. CORALIE VREEDE : L'émancipation de la femme indonésienne. 1959. 191 pages. Avec 2 cartes et 21 planches. 22,00 NF
7. CLAUDE TARDITS : Porto-Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident. 1958. 128 pages. Cartes. 11,50 NF
8. DOMINIQUE ZAHAN : Sociétés d'initiation Bambara : 1. Le N'Domo, 2. Le Korè. 1960. 430 pages, 10 dessins, 1 carte, 24 planches hélio. 28,00 NF
9. DENISE PAULME, éditeur : Femmes d'Afrique Noire. 1960. 284 pages, 16 planches hélio. 22,00 NF

DOCUMENTS

1. SLIMANE RAHMANI : Contes et Légendes kabyles. *en préparation*
2. VOLNEY : Voyage en Égypte et en Syrie. Publié avec une introduction et des notes par Jean Gaulmier. 1959. 430 pages. 35,00 NF
4. RADEN ADJENG KARTINI : Java en 1900. Lettres, choisies et traduites par L. CH. DAMAIS. Préface de Louis Massignon. 1960. 150 pages. 15,00 NF
6. R. et C. DESCLOITRES et J.-C. REVERDY : L'Algérie des Bidonvilles. Le Tiers Monde dans la cité. Préface de Jacques Berque. 1961. 130 pages. 9,50 NF

ESSAIS

1. Le Sardar PANIKKAR : l'Inde et l'Occident. Quatre conférences. 1958. 57 pages. 5,00 NF
2. HENRI DE MONTETY : Femmes de Tunisie. 1958. 171 p., 12 pl. 16,00 NF
3. TOUFIC TOUMA : Un village de montagne au Liban (Hadeth el-Jobbé). 1958. 151 pages, 16 planches et cartes. 16,00 NF
4. RAOUL MAKARIUS : La jeunesse intellectuelle d'Égypte au lendemain de la deuxième guerre mondiale. 1960. 100 pages. 14,00 NF
5. EHSAN NARAGHI : L'Étude des Populations dans les Pays à statistique incomplète. Contribution méthodologique. 1960. 138 pages, 10 graphiques. 22,00 NF

BIBLIOGRAPHIES

1. Y. HERVOUET : Catalogue des monographies locales chinoises dans les bibliothèques d'Europe. 1957. 100 pages. 21,50 NF
2. Y. HERVOUET : Catalogue des périodiques chinois dans les bibliothèques d'Europe. 1958. 108 pages. 21,50 NF
3. E. VON FURER-HAIMENDORF : An Anthropological Bibliography of South East Asia. Together with a Directory of Recent Anthropological Field Research. 1958. 748 pages. 90,00 NF

PARIS MOUTON & CO LA HAYE